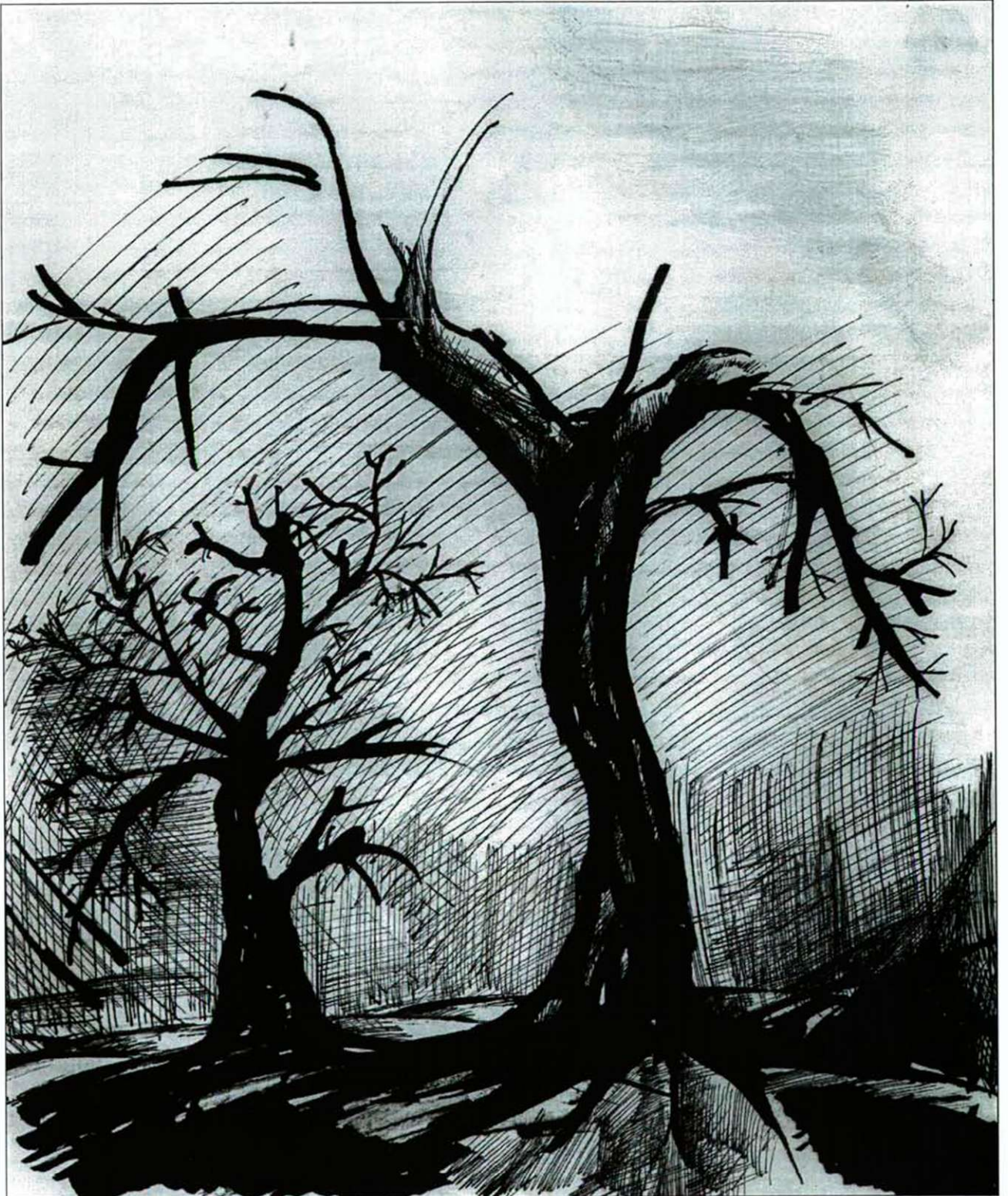


KÜLÖNBSÉG

V. évfolyam 9. szám

A SZEGEDI FILOZÓFIA SZAK FOLYÓIRATA

Szeged, 1998. december



Kedves Olvasó!

Nagy örömmel és megnyugvással tölt el bennünket, a Különbség folyóirat szerkesztőit, hogy az idén második alkalommal üdvözölhetjük olvasóinkat. A jelen számban is a hallgatók írásait és a szegedi filozófiai élet aktualitásait tesszük közzé.

Az érthetőség kedvéért rovatok segítségével különítjük el a most megjelent tanulmányokat, és az aktualításokról szóló beszámolókat. Ez év májusában megrendezett filozófiai kávéház szolgál alapjául a kávéházi rovatnak, melynek szerkesztett változatát olvashatják lapunkban. Az aktualítások rovatát egy szubjektív hangvételi írás tölti ki, melynek tárgya egy európai integrációval kapcsolatos, Szegeden megrendezett filozófiai konferencia. Ebben a számban indítjuk először útjára a recenziók rovatát, melynek mostani témáját dr. Gausz András A gyönyörök útvesztője című könyve adta.

Bízunk benne, hogy folyóiratunkat mindenki haszonnal olvassa majd, és sokan kedvet is kapnak a filozófiai gondolatok leírásához, mely írásokat szívesen teszi közzé a Különbség szerkesztősége. Szeretettel várunk minden, az újságban megjelent írással kapcsolatos észrevételt.

Üdvözlettel a szerkesztőség: Pavlovits Tamás
Tamási Zoltán
Fekete Zoltán
Vincze Csaba



TÁMOGATÓINK:

- Miniszterelnöki Tanács Gyermek és Ifjúsági Alapprogram
- Felsőoktatási Pályázatok Irodája
- Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány
- JATE Kulturális titkárság

Tímár Krisztina:

Kant etikai formalizmusának kiindulópontja

Ha azt szeretnénk számba venni, hányan interpretálták és bírálták már Kant etikáját, meglehetősen nehéz dolgunk lenne, hiszen 1785 óta a reflexiók és bírálatok szinte végtelenül hosszú sora látott már napvilágot, feldolgozásuk gigászi feladatnak tűnik, s így nem is vállalkozhatunk rá. Ha azonban annak körvonalazását tűznénk ki célul, milyen megfontolások szolgáltak illetve szolgálnak e kritikák alapjául, már határozottabbak lehetnénk, hiszen az egyik legmarkánsabb támadási pont a königsbergi filozófus ellen minden bizonnyal nem más, mint az üresnek és semmitmondónak bélyegzett formalizmus.

Dolgozatomban azt szeretném megvizsgálni, vajon miért és hogyan lépett Kant az etikában a formalizmus radikálisan új ösvényére, amely a későbbiekben e rengeteg kritikát kiváltotta. Arra a kérdésre szeretnék választ kapni, vajon Kant miért érezte szükségét annak, hogy a korábban felmerülő tartalmi etikákat félretéve egy tisztán formális megoldást dolgozzon ki, és vajon mi volt az a sajátos kiindulópont, amely elődeinél hiányzott, s ami így egyrészt rámutatott a korábbi etikák elégtelenségére, másrészt pedig az új megoldási kísérlet felvázolásának alapjául is szolgálhatott. Vizsgálódásaim célja nem Kant fejtegetéseinek átfogó bemutatása, hanem csupán annak a fordulópontnak a körüljárása, amely oly élesen elválasztja ezt a rendszert az összes többitől.

Az etikai formalizmus előzményei *A tiszta ész kritikájában*

Kant etikai műveiben gyakran hangsúlyozza azt a szóban forgó elképzelést, amely egyfelől a korábbi elméletekben felmerülő alternatívák elutasításának, másfelől pedig

saját etikai formalizmusának alapját képezi. Ez a kiindulópont valójában nem másban, mint az erkölcsi törvénnyel szemben támasztott sajátos követelményekben ölt testet: ezen követelmények szerint az erkölcsi törvénynek *univerzálisnak* és *szükségszerűnek* kell lennie. Kant ebből a számára egyértelmű tételből indul ki, s fejti ki etikai rendszerének legfontosabb fogalmait, a jó akaratot, a kötelességet, a kategorikus imperatívuszt, az autonómiát és a szabadságot.

Az univerzális és szükségszerű erkölcsi törvény vizsgálata sajátos módszert igényel, vagyis ez egy olyan vállalkozás, amelyhez nem foghatunk hozzá akárhogy. Erre utalva Kant két részt különböztet meg az etikán belül: a tiszta és az empirikus részt. Az utóbbi a gyakorlati antropológiát foglalja magába, az előbbi pedig a "tiszta morálfilozófia", "az erkölcsök metafizikájának" terrénuma - Kant szerint csak itt lehetséges az univerzálisnak és szükségszerűnek feltételezett erkölcsi törvény felkutatása és bármiféle vizsgálata.

A königsbergi filozófus tehát minden korábbi etikai megfontolástól eltérően az erkölcsök *metafizikájáról* beszél, s ehhez az erkölcsi törvénnyel szemben felállított követelményei révén jut el - a kérdés az, hogy hogyan.

A szükségszerűség és az egyetemesség gondolata nem etikai műveiben jelenik meg először. E két fogalom - természetesen más kontextusban - *A tiszta ész kritikájának* kulcsfogalmai közé tartozik, kidolgozásuk előzményei pedig Hume filozófiájában találhatók meg, egészen pontosan Hume-nak az észigazságokkal kapcsolatos fejtegetéseiben. A hume-i észigazságok pusztán elméleti képzetek viszonyait testesítik meg, s jellemzőjük a tapasztalattól való függet-

lenség és szükségszerűség is. Az ilyen igazságok egyedül a geometria tételeit illetik meg, hiszen pl. Eukleidész tételei szükségszerűek, amennyiben ellenkezőjüket nem tudjuk elképzelni, valamint akkor is igazak lennének, ha konkrétan egyetlen geometriai alakzat sem létezne.

Kant *A tiszta ész kritikájában* hasonló koncepciót vázol fel. Kiindulópontként az emberi megismerés két forrását az érzéiségben és az értelemben jelöli meg, s ezt követően szükségszerűség és egyetemesség az *a priori*, vagyis az érzéki benyomásoktól független, a tiszta "ismerő tehetségünk" fakadó ismeretek két fontos tulajdonságát reprezentálja. Az *a priori* ítéletet egyrészt "szükségességével együtt" gondoljuk el, vagyis "más nem lehet", másrészt "szigorú általánossággal" gondoljuk el, tehát "kivétel alóla meg nem engedhető".¹ E két tulajdonság az *a posteriori*, vagyis az induktív tapasztalat által szolgáltatott ismeretekre nem vonatkozik, hiszen ezek csak azt mondják, hogy valami ilyen és ilyen, és hogy ezalól - legalábbis eddig - még nem találtak kivételt.

Kant szerint a hagyományos metafizika, miközben tárgyát az érzékfeletti világ dolgaiban jelöli meg, (pl. isten, szabadság, halhatatlanság) pont a fent említett *a priori* fogalmakból ismer meg, vagyis "a tapasztalatból nem merít semmit." E metafizikával kapcsolatban azonban felmerül egy probléma, melynek forrása abban áll, hogy művelői nem pusztán az *a priori* fogalmak analitikus elemzésével - vagyis magyarázatával - foglalkoznak, hanem szintetikus *a priori* ítéletekkel bővíteni is akarják ismereteinket. Ez a vállalkozás a metafizikusok elképzelései szerint nem ütközik nehézségekbe, Kant számára azonban túl merésznek bizonyul, amit többek között azzal is bizonyít, hogy a metafizika még nem vált tudománnyá, biztos ismereteket mindeidáig még nem tudott felmutatni. A metafizika így a dogmatizmus vádjával illethető, ti. azzal, hogy egyfajta előítélet és elbizakodottság jellemzi, miszerint a tiszta ész "saját képességének megelőző kritikája nélkül"² is boldogulhat. Mivel azonban ez a

hozzállás eddig nem bizonyult gyümölcsözőnek, Kant a metafizikában alkalmazott "tiszta ész" kritikájának alapos kidolgozását, "a tiszta észhasználat lehetőségének" vizsgálatát javasolja.

Ennek alapjául *A tiszta ész kritikájában* a kopernikuszi fordulat szolgál, melyből az *a priori* szemléleti formákon és értelmi kategóriákon keresztül a tárgy kétféle jelentéséhez (jelenség és magánvaló) vezet az út. Az e megkülönböztetéssel kapcsolatos fejtegetések végül azokat a metafizikára vonatkozóan sajátos megfontolásokat eredményezik, melyeknek lényege, hogy ismeret-erőnkkel "sohasem léphetjük túl a lehető tapasztalat határát, ami pedig e tudomány legfontosabb célja."³ A metafizika csak a tapasztalatban megadható tárgyakkal megfelelő *a priori* fogalmak vizsgálatában, illetve a természet *a priori* törvényeinek magyarázatában kompetens. Ez a konklúzió implicite magában foglalja a "kritika-tisztította" metafizika negatív hozadékát, amely mellett azonban fel kell figyelnünk az erkölcs tekintetében központi jelentőségű pozitív hozadéka is.

Az előbbi arra figyelmeztet minket, ismerőerőnk korlátait megjelölve, hogy "a spekulatív ésszel ne merészkedjünk soha túl a tapasztalat határán"⁴ - márpedig természeti hajlandóságunk gyakran vezet erre az eredményre, kiváltképpen akkor, amikor a "feltétlent" akarjuk kutatni. Legvégső célját tekintve a tiszta ész általánosan "a gondolkodás legfelső egység alá vitelére", konkrétan pedig a logikai következtetésekben a zárótételek általános föltételeinek, tehát a legfelsőbb egységnek a keresésére törekszik. Ekkor azonban a spekulatív ész minden *a priori* szintetikus ítéletével egy azonos mértékben bizonyítható ellentét állítható szembe, vagyis *antinómiákba* botlunk. Kant magyarázata szerint mindez az ítélőtehetség hibájából történik, amely "a kategóriák empirikus használatán teljesen túlelmel". *A priori* fogalmainkat tehát kizárólag a tapasztalat tárgyaira, a jelenségekre alkalmazhatjuk - a metafizika csak a tapasztalat határain belül illetékes.

A "gondolkozásmód e fordulata" más-

résről egy pozitív mozzanatot is magában hordoz. A szigorú értelemben vett metafizika feladása árán ugyan, de meggyőződhetünk az *erkölcsök* metafizikájának létjogosultságáról. Az ész gyakorlati használata ugyanis, az érzékiség határain túllépve, bizonyos értelemben választ adhat a feltétlen kutatása kapcsán felmerülő kérdéseinkre. Az erkölcs szükségképpen szabadságot tételez fel, de ha nem tennénk különbséget a tárgy mint jelenség és a tárgy mint magánvaló között, akkor a szabadság és szükség-szerűség egy olyan antinómiában állna szemben egymással, amelyből nincs egyértelmű kiút. Mivel azonban a kopernikuszi fordulat révén e különbségtétel adott, mindez - a magánvaló dolgokat vizsgáló metafizika elutasítása mellett - a szabad akarat elgondolható képzetéhez, s ezáltal az erkölcs lehetőségéhez vezet.

A harmadik antinómiában mind a természet törvényei szerinti okság, mind a szabadság által való okság mellett szóló állítás bizonyítható. Ha tapasztalatunk tárgyai magánvaló dolgok lennének, akkor a természet önmagában kielégítő meghatározó oka lehetne mindennek, s nem lenne szükség szabadságra. A jelenség és a ma-

gánvaló megkülönböztetése azonban lehetővé teszi, hogy tézis és antitézis egyaránt igazságra tartson számot⁵, vagyis hogy e két tétel ne zárja ki egymást. Az embernek eszerint kétféle jelleme van. Empirikus jelleme abban áll, hogy cselekedetei mint *jelenségek* állandó *természeti törvények szerint* más jelenségekkel kapcsolatban vannak - intelligibilis jelleménél fogva azonban nem áll az érzékiség e föltétele alatt, hanem eszének öntevékenységevel a jelenségek okaként *szabad* lénynek tekintendő.

A szabadság tehát a tiszta ész kritikájának pozitív hozadékaként elgondolható, bár valósága még nincs bizonyítva. A bizonyítás lehetősége mindazonáltal fennáll, méghozzá a gyakorlati ész alaptételeinek, s leginkább az erkölcsi törvénynek a vizsgálata révén.

Kant az erkölcs legfőbb alaptételeit már *A tiszta ész kritikájában a priori*nak tekinti - amennyiben tehát ezek semmilyen empirikus elemet nem tartalmazó tiszta, vagyis univerzális és szükségszerű ismeretek -, mégsem tekinti az ezekkel kapcsolatos vizsgálódásokat a transzcendentális filozófia részének. Transzcendentális filozófiának a tárgyak *a priori* megismerési módjá-



nak vizsgálata során előtérbe kerülő fogalmak rendszerét nevezi, s ide csak a tiszta spekulatív ész kritikája tartozik. Ennek oka az, hogy "az erkölcs legfőbb alaptételei ... a kén és a kén, a vágyak s hajlamok fogalmát stb., melyek mind empirikus eredetűek, nem vetik ugyan szabályaiknak alapul, de mégis a kötelesség fogalmával mint legyőzendő akadályt vagy mint indító okul el nem fogadandó ingert szükségkép bevonják a tiszta erkölcsiség rendszerének szerkesztésébe."⁶

Az erkölcsök metafizikája tehát annyiban metafizika, amennyiben alaptételei és fogalmai tiszta *a priori* jellegűek (tehát eltekint az emberi természet empirikus fogalmaitól, vagyis független minden antropológiától, még a gyakorlati antropológiától is⁷), de nem transzcendentálfilozófia, hiszen nem csakis és kizárólag ezen tiszta fogalmak és tételek elemzésére irányul.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy a tiszta ismeret és a tapasztalat viszonya a spekulatív ész kritikája során úgy jelenik meg, hogy a tapasztalat, a tapasztalásra való vonatkozás szükségessége az *a priori* megismerés feltételezésének folyamánya, hiszen - mint ahogy a fentiekben utaltunk rá - a tapasztalat területének elhagyása egy kivételtől eltekintve feloldhatatlan ellentétekhez, antinómiákhoz vezet. A *tiszta ész kritikájában* az *a priori* ismeretek az érzéki benyomásokból szerzett ismeretekkel szoros kapcsolatban állnak, vagyis e kettő feltételezi egymást. Az etikában azonban az empirikus eredetű fogalmak az erkölcsi törvény megalapozása tekintetében elutasítandó alternatívákként merülnek fel, Kant az empiria minden szempontból történő kizárására tesz kísérletet. Ennek okait, melyekre a későbbiekben még részletesebben visszatérünk, most röviden abban jelölhetjük meg, hogy a moralitás legfőbb elvét kutató tapasztalásból sohasem származhat semmiféle egyetemes érvényűség, pusztán általánosság, ez utóbbival azonban semmiképpen sem elégedhetünk meg abban az esetben, ha az erkölcsi törvényt univerzálisnak és szükségszerűnek feltételezzük.

Kant előtt - az erkölcsi törvény forrását

keresve - tehát pusztán két alternatíva áll: ez a forrás vagy *a priori*, vagy *a posteriori*, mivel azonban e törvény szerinte univerzális és szükségszerű érvényességgel rendelkezik, csak az *a priori*, vagyis a tiszta ész irányába indulhat el. Fejtegetései így mindenekelőtt arra irányulnak, hogy kimutassák a tapasztalatnak az erkölcsi törvénnyel szemben minden vonatkozásban fennálló irrelevanciáját, ez a lépés pedig - mint ahogy Scheler kimutatja -, nem előfeltételektől mentesen, de mégis egyenesen a formális erkölcsi törvény megfogalmazásához vezet.

Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* illetve A *gyakorlati ész kritikájában* Kant eltérő szempontokat figyelembe véve jut el ehhez a formalizmushoz, de a kiindulópont természetesen mindkét esetben azonos: a tiszta filozófia ideája, s ennek megfelelően mindenfajta materiális elv elutasítása.

Az erkölcsök metafizikájának alapvetése

Kant tehát abból indul ki, hogy ha létezik erkölcsi törvény, akkor annak univerzálisnak és szükségszerűnek kell lennie, vagyis e törvénynek bármely szituációban minden eszes lény számára - legyen az ember vagy valamilyen más teremtmény, éljen az bármely korban és bármilyen feltételek között a világegyetem bármely szegletében -, egyformán kötelező érvényűnek kell lennie. Az *Alapvetés* előszavában ezt írja: "Mindenkinek el kell ismernie, hogy bármely törvénynek ahhoz, hogy erkölcsinek, vagyis kötelezettség alapjának számítson, abszolút szükségszerűséget kell tartalmaznia; hogy a *ne hazudj!* parancs nem csupán az emberekre érvényes, hanem más eszes lények sem hagyhatják figyelmen kívül, és ugyanígy áll a dolog az összes többi volta- képpen erkölcsi törvénnyel ..."⁸ Az idézetből láthatjuk, hogy Kant az *a priori*nak tételezett erkölcsi törvényt, melyet a *ne hazudj!* paranccsal⁹ mutat fel, nem pusztán a saját, hanem minden egyes ember képzetének tekinti, vagyis úgy tűnik, az erkölcsi

törvény egyetemes szükségszerűsége minden egyes ember tudatában jelen van.

E kiindulópont kapcsán az *Alapvetés* szerkezetét, amelyet Kant három részre tagol, a következőképpen vázolhatjuk fel. Az első rész a közönséges erkölcsi érzésmegismerés, a második a népszerű erkölcsi életbölcseesség, a harmadik pedig az erkölcsök metafizikája. Ez utóbbira a szerző utalásai alapján nem csupán spekulatív, hanem egyben gyakorlati okok miatt is kell törekedni. A spekulatív okok mögött "a gyakorlati alaptételek forrásának kifürkészése", a gyakorlati okok mögött pedig - az előbbi törekvések eredményeit alapul véve - az "erkölcsök romlásának" megakadályozására irányuló szándék rejlik.

Ross fejtegetései mindemellett feltárnak egy mélyebb összefüggést is az egyes "stádiumok" között. Eszerint az első részről a másodikra, onnan pedig a harmadikra való áttérésre nem azért van szükség, mert a közönséges erkölcsi megismerés vagy az ezután vizsgált népszerű erkölcsi életbölcseesség helytelen megállapításokat tartalmaz, hanem azért, mert bár az első típusú megismerés helyes, "nem eléggé mély", s ugyanez mondható el a másodikról is¹⁰. Így hát amikor Kant az erkölcsi törvénnyel szemben megfogalmazza követelményeit - az univerzalitást és szükségszerűséget -, ezeket egyben a közfelfogásnak is tulajdonítja, mintegy megelőzve ezzel azokat az esetleges vádakát, amelyek szerint ez a gondolat az ő saját, érvekkel alá nem támasztott előfeltevése.

Első lépésként a közönséges erkölcsi érzésmegismerés kötelesség-fogalmát elemzi, hiszen a fenti idézet tanúsága szerint az erkölcsiség alapja a hétköznapi gondolkodásban is valamiképp e fogalomhoz kapcsolódik. Az elemzések során a szerző szándékai szerint fény derül arra, hogy mindenféle hajlam, *a posteriori* hajtóerő és mindenféle *a posteriori* cél alkalmatlan arra, hogy a cselekedet erkölcsi értékének letéteményese legyen.

A hajlam "a vágyóképeségnek az érzékeléstől való függése"¹¹, méghozzá mindig valamilyen szubjektív értelemben. A csele-

kedet szempontjából a hajlam lehet közvetlen és közvetett is. Az első esetben a cselekedet ösztönzője például az, hogy az egyén megóvja saját életét, de valakinek arra is lehet közvetlen hajlama, hogy kedves és segítőkész legyen embertársaival, hogy szeresse őket stb. A második esetben az illető nem azért tesz vagy nem tesz meg valamit, mert *erre* hajlama van, hanem azért, mert másvalami ösztönzi, vagyis ezzel a cselekedettel valami mást érhet el. Például egy kereskedő azért is bánhat becsületesen az emberekkel, hogy megőrizze vevőkörét, amiből neki természetesen anyagi haszna is származik. Kant megítélése szerint az ilyen és az ehhez hasonló esetekben a cselekedetet az önző szándék vezérli.

A fenti példákból is kiderülhet, hogy az emberek nagymértékben különböznek tekintetben, hogy mire van hajlamuk, ezért ha ez a hajtóerő lenne a moralitás fundamentuma, akkor az erkölcsi törvény nem lehetne kivétel nélkül mindenki számára egyöntetűen univerzális szükségszerűséggel felruházva. Ha tehát a moralitás a hajlamokon alapulna, "lehetetlen lenne az egyezés az emberek között a moralitás tekintetében, mivel minden individuum saját hajlamainak kielégítésére törekedne."¹² A jellem morális értéke ezért nem abban rejlik hogy hajlamból, hanem abban, hogy kötelességből cselekszik jól.¹³

Ha hajlamból cselekszünk, a fentiekből következően teljesen mindegy, hogy mit eredményez tettünk, nem lesz morálisan értékes - bármilyen hasznosnak és jónak is tűnjön az általa elért eredmény. Kant azonban nem áll meg ezen a ponton, hisz nem csupán a hajlamból elkövetett cselekedetek esetén tekint el a következményektől, hanem valójában mindenféle tett értékelésekor. Mindezt azért teszi, mert szerinte a cselekedet végeredményét figyelembe véve soha nem találhatunk egyetlen olyan *a posteriori* mozzanatot sem, amely feltétlen értéként a moralitás elvéhez vezetne: "a kötelességből való cselekedet morális értékét nem a szándék adja, amelyet általa el kell érni..."¹⁴ - írja. A szándék (Absicht) itt bármely materiális cél feltételezésére, illetve

ennek megvalósulása kapcsán a hozzá kapcsolódó hasznosságra utal, az ezzel kapcsolatos fejtegetések pedig szoros összefüggésben állnak a jó akaratra vonatkozó megfontolásokkal, melyek az *Alapvetés* első szakaszának elején találhatók.

Kant a moralitás alapelveinek fundamentumával kapcsolatos elvárásait itt úgy fogalmazza meg, hogy ennek nem csupán jónak, hanem "minden megszorítás nélkül jó"-nak kell lennie. Ross szerint az *Alapvetés* semmilyen vonatkozásban nem tartalmazza a jó fogalmának definícióját¹⁵, de ha figyelembe vesszük Kantnak az erkölcsi törvénnyel szemben kinyilvánított elvárásait, akkor az első szakaszból talán mégis kiolvashatjuk a "minden megszorítás nélkül jó" egy l hetséges értelmezését. Itt ugyanis a szellem adottságaira, a vérmérséklet tulajdonságaira, a szerencse adományaira Kant azt mondja, hogy ezek azért nem lehetnek "minden megszorítás nélkül jók", mert nincs "feltétlen belső értékük", vagyis nem lehet őket "tisztán jónak" (schlechthin gut) tartani. Bár ezen a helyen a szerző nem azt a kifejezést használja, amellyel az első *Kritikában* a tiszta észre, vagy a tiszta ismeretre utalt, mégis, a feltétlenség a szó szoros értelmében valamilyen megkérdőjelezhetetlen, kétségbevonhatatlan értékre vonatkozik, olyanra, ami mindenki számára szükségszerű érvénnyel bír. Kant tehát a fenti terminus alatt is valami olyasmit érthet, ami univerzálisan és szükségszerűen jó.

Ez azonban azt jelenti, hogy ha valamit "minden megszorítás nélkül jónak" akarunk nevezni, akkor nem találhatunk olyan körülményt, amelynek fennállása esetén ez a valami nem jó. Márpedig Kant szerint mindenféle, eredetileg jónak minősített tartalomról, konkrét cselekvésről elmondható, hogy bizonyos szituációkban nem jó - mondjuk akkor, ha rossz akarattal párosul. Például az antik bölcsek által nagyrabecsült mértékletesség rossz akarattal együtt "hidegvérű gonosztevőt" eredményez. S ugyanígy, a mértékletességhez hasonlóan egyetlen konkrét cselekedet sem lehet feltétlenül és szükségszerűen jó, még akkor

sem, ha sok szempontból jónak is ítéljük őket.

Ha tehát valami nem feltétlenül jó, akkor előfordulhat vele, hogy bizonyos esetekben rossz. Itt felmerülhet a kérdés, hogy mit ért Kant "rossz" alatt. A fent említett szövegben úgy tűnik, kétféle értelemben használja ezt a kifejezést. Egyrészt úgy, mint valami, ami "káros", "veszélyes", másrészt pedig úgy, mint valami, ami "megvetésre méltó". Az első esetben a szóhasználat arra utal, hogy valamit annak alapján minősíthetünk rossznak, hogy milyen következményekkel, eredményekkel jár. A hidegvérű gonosztevő például az általános jólétet veszélyezteti¹⁶, vagyis cselekedetei mind az egyes egyén, mind a közösség érdekeire nézve káros következményekkel járnak. A második esetben úgy tűnik, mintha valamiről önmagában, az általa okozott következményektől függetlenül is megállapíthatnánk, hogy rossz, tehát mintha eleve létezne egy olyan viszonyítási alap, amelynek segítségével valamit megvetésre méltónak ítélnénk. Sőt, ennek alapján mintha az értékek egymáshoz való viszonyáról is tájékozódhatnánk, hisz Kant nem pusztán azt írja, hogy a hidegvérű gonosztevő megvetésre méltó, hanem azt, hogy "a mi szemünkben megvetésre méltóbb is, mint amilyenek e tulajdonság nélkül tartanánk."¹⁷ Ennek ellenére mégsem beszél a materiális értékek hierarchiájáról, egy olyan hierarchiáról, melynek lehetősége a tartalmi etika híveinél ilyen vagy olyan formában, de megjelenik, hiszen a fenti fejtegetések alapján minden egyes ilyen tartalomnak, amelynek valamilyen értéket tulajdonítanánk, az értékmérő ellentétes oldalán megjelenne az a párja, amely rossz akarattal összekapcsolva mutatná fel őt. Így pedig nem lehetne abszolút rangsorról beszélni, olyanról, amelyben a cselekedetek értéke mindenkor állandó és feltétlen abban az értelemben, hogy szükségszerű, tehát "más nem lehet". Kant tehát úgy okoskodik a moralitás fundamentumának keresése közben, hogy egyetlen tartalmakra vonatkozó hierarchia sem töltheti be a "megszorítás nélküli jó" szerepét, mivel ez a hierarchia a

rossz akarat jelenlétének lehetősége miatt sohasem lehet univerzális és szükségszerű.

Feltétlenül jó csak a jó akarat. Fontos azonban megjegyezni, hogy ez a fogalom nem csupán valamiféle passzív akarást foglal magába. Az akaras ugyanis a kanti etikában "nem mint pusztán kívánság, hanem mint valamennyi, hatalmunkban álló eszköz mozgósítása"¹⁸ szerepel. Nem lehet tehát egy olyan személyt morálisan jónak nevezni, akinek akarása - megmaradván a tudat síkján - jó, de ez nem kapcsolódik semmiféle konkrét erőfeszítésekhez, vagyis cselekvéshez. Az akarat Kantnál csakis a cselekvéssel összefonódva jelenik meg, így máris megkérdőjelezhetőek azok a kritikák, amelyek az akarat kihangsúlyozásában inaktivitást, cselekvőképtelenséget és ennek elfogadását, vagy minden kerteles nélkül egyszerűen "gyengeséget"¹⁹ látnak. Kant az akaratot a tettel kapcsolja össze, de azt mondja, hogy a cselekedet morális értéke "pusztán az *akaras elvétől* függ, amely szerint a cselekedet, a vágyóképeség összes tárgyától függetlenül, bekövetkezett."²⁰

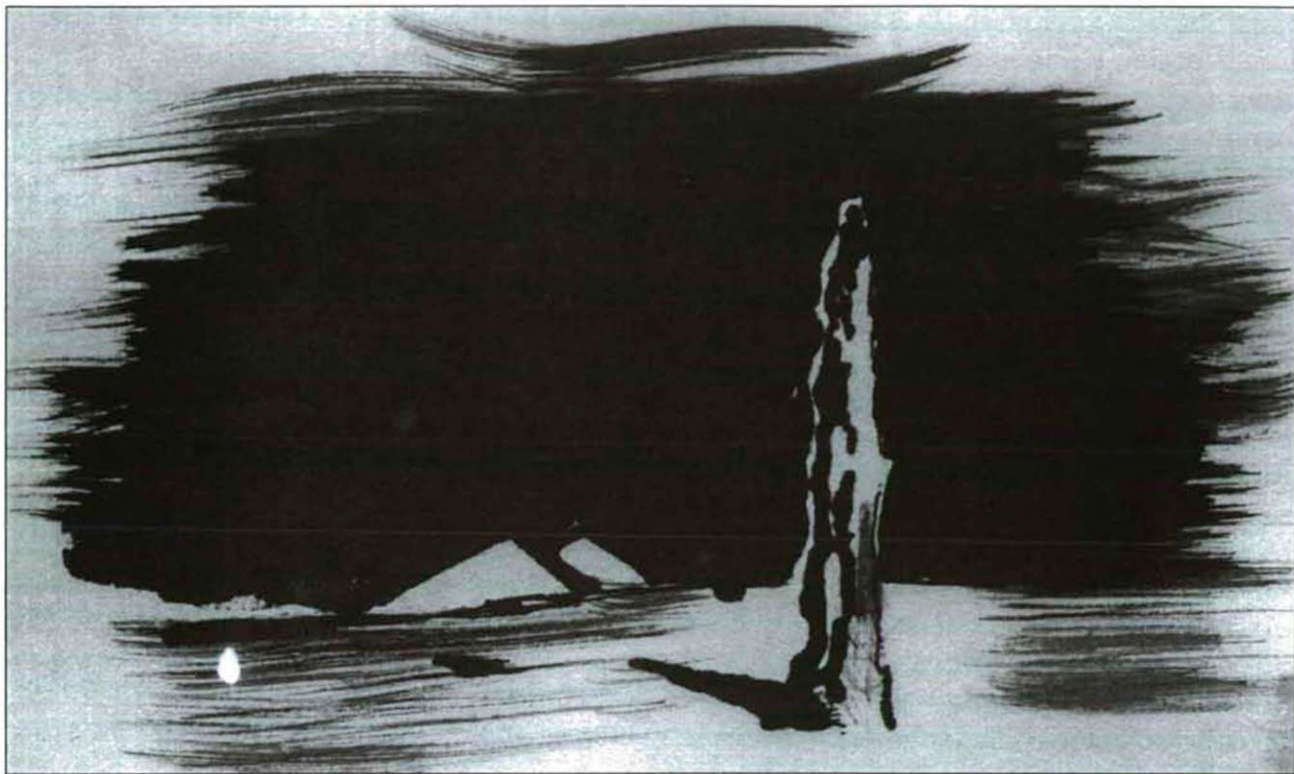
A hajlam és a materiális cél rövid áttekintése után most térjünk rá a kötelesség tárgyalására. Ezzel kapcsolatban Kant először is kifejti, hogy a kötelességszerű, vagyis a törvénynek megfelelő cselekedet nem tekinthető morálisan jónak. Ez a gondolat tulajdonképpen annak a fentebb említett elképzelésnek feleltethető meg, miszerint magát a cselekedetet attól, hogy az általa elért eredmény jó, még nem lehet morálisan jónak tekinteni. Csak az a cselekedet morálisan értékes, amelyet kötelességből, a törvény kedvéért hajtanak végre. Kant ebből kiindulva azt próbálja meg bizonyítani, hogy a hétköznapi megismerés nem téved, amikor a kötelesség fogalmával mutatja fel az erkölcsöt, vagyis hogy a kötelesség fogalma valóban az erkölcsi törvény fundamentumát szolgálhat. Ez pedig csakis úgy lehetséges, hogy erkölcsi szempontból az a cselekedet jó, amelyet kötelességből hajtanak végre, vagyis amit - és ez már Kant kötelesség-fogalmának sajátos értelmezéséből fakad - kizárólag az ész törvénye határoz

meg, illetve ami az észtörvény iránti tiszta tiszteletből fakad.

A tisztelet nem tartalmaz semmiféle külső, empirikus mozzanatot. Bár érzésnek kell tekintenünk, ez mégis egy sajátos, "észfogalom alkotta érzés", melynek tárgya "csupáncsak a *törvény*, méghozzá az a törvény, amelyet saját *magunknak* szabunk, de mégis mint önmagában szükségszerűt."²¹ Mivel pedig az ész az univerzális és szükségszerű parancsok forrása, ezért elérkeztünk az erkölcsi törvénynek ahhoz a kiindulópontjához, mely teljes mértékben kielégíti azokat a követelményeket, melyeket Kant már kezdettől fogva megfogalmazott velük szemben.

Az ész és az akarat egymáshoz való viszonyának, illetve az ebből fakadó formális erkölcsi törvénynek közelebbi vizsgálata előtt azonban érdemes röviden kitérni a kötelesség és a hajlam sajátos kapcsolatának interpretációjára.

Paton szerint²² gyakoriak azok a félreértések, amelyek azt állítják, hogy Kantnál a hajlam és a kötelesség olyannyira élesen szembeállnak, hogy ki is zárják egymást, vagyis abban az esetben, ha bármilyen hajlam jelen van az adott cselekedetre vonatkozóan annak végrehajtásakor, nem beszélhetünk kötelességről, e tett morális értékéről. Ez az értelmezés, melynek egyik közismert képviselője Schiller, távol áll az eredeti kanti gondolatoktól, hiszen ez utóbbiak szerint a hajlam jelenléte nem zárja ki azt, hogy a cselekvő kötelessége végrehajtására törekedjen. Kant két szempontból állítja szembe a hajlamot és a kötelességet. Először is közülük csak az egyik lehet a morális cselekedet kiindulópontja: a kötelességből való cselekedetnek kell az akaratot tisztán meghatároznia, anélkül, hogy ebben bármilyen hajlam is szerepet játszana. Másodszor pedig a kötelesség végrehajtása sokszor a hajlamok kielégítésére irányuló törekvés feláldozását követeli meg. Ez azonban nem jelenti minden tekintetben a hajlamok elutasítását, sőt, Paton rámutat arra, hogy Kant bizonyos értelemben még egy sajátos funkcióval is felruházza őket, nevezetesen azzal, hogy az erényből fakadó



hasznok és a bűnből fakadó hátrányok felmutatása révén "felkészítsék a tanulatlan elméket az erényes útra." Az *Alapvetésben* ez a gondolat a cselekedet hasznosságával és terméketlenségével kapcsolatos fejtegetésekben is megjelenik. Mindkettő a jó akarat "foglalataként" szerepel, amely "megkönnyíti kezelését a közönséges érintkezésben, *magára vonhatja azok figyelmét, akik még nem eléggé ismerik*, arra azonban egyik sem alkalmas, hogy jó akaratot ajánljon a hozzáértőknek, és értékét meghatározza."²³ (kiemelés - T.K.)

Visszatérve az erkölcsi törvény forrásához, melyet tehát Kant az észben talál meg, a formalizmus alappilléreit tovább kutatva a következő mozzanatokat kell figyelembe vennünk. Az ész az, ami felismeri, mi a jó - méghozzá objektíve, általános érvennyel, vagyis az erkölcsi törvénnyel szemben támasztott követelménynek megfelelően -, és ezt mint gyakorlatilag szükségszerűt, mint követendőt állítja elénk. Ezt az ész által felismert objektív törvényt az akarat közvetíti számunkra. Az akarat mint gyakorlati ész révén vagyunk ugyanis képesek arra, hogy "törvények *képzete*, vagyis elvek *alapján*" cselekedjünk, hogy felfogjuk az észtör-

vényeket és következtetéseket vonjunk le belőlük a cselekedetekre vonatkozóan. Az ész azonban különféle szükségszerűségeket ír elő az akarat számára, s ezek közül nem mindegyik felel meg annak, amely az erkölcsi törvényben kell hogy megjelenjen - vagyis nem mindegyikben jelenik meg objektív és egyetemes érvényű szükségszerűség.

Az imperatívuszokat, melyek az ész által kinyilvánított szükségszerűségeket tartalmazzák, Kant a "parancsok formulái"-ként definiálja, ezért mielőtt rátérnénk az imperatívuszok tárgyalására, a parancs fogalma igényel rövid magyarázatot. Az ész előírásai az emberi akarat számára mindenkor parancsot jelentenek, mivel cselekedeteinkben akaratunkat nem kizárólag e racionális törvények határozhatják és határozzák meg, hanem más motívumok is, mint például ösztöneink, hajlamaink, vágyaink stb. Ez utóbbiak természetesen nem azonosak az ész által támasztott követelményekkel, ezért ha az erkölcsi törvénynek akarunk engedelmeskedni, amely tehát az empirikus tartalmaktól mentes tiszta észből ered, úrrá kell lennünk rajtuk, figyelmen kívül kell őket hagynunk. Így az erkölcsi törvény mint parancs kényszerítő jelleget

ölt. Ez a kényszer abban mutatkozik meg, hogy az imperatívuszok mindig valamilyen "Legyenben" fejeződnek ki.²⁴

Az erkölcsi törvény tehát, amelynek Kant elképzelése szerint szükségszerűnek és univerzálisnak kell lennie, az észből fakad, de nem minden észből fakadó előírás, parancs felel meg ennek a követelménynek. Vagyis, mint ahogy már említettük, az imperatívuszokban megjelenő, az ész által gyakorlatilag szükségszerűnek tartott cselekedetek több szempontból lehetnek jók, de ezek közül csak egy esetben beszélhetünk az erkölcsi törvénynek megfelelő szükségszerűségről illetve jóságról.

Az imperatívuszok első típusa, a hipotetikus imperatívusz nem lehet univerzális és objektív szükségszerű, ezért nem lehet erkölcsi törvény sem. A hipotetikus imperatívusz mindazonáltal kétféle lehet: a jártasság és az okosság imperatívusza. Mindkettő valamilyen cél eléréséhez szükséges eszközt ír elő számunkra. A jártasság imperatívusza egy tetszőlegesen választott, lehetséges cél elérésére vonatkozik, ezért Kant problematikusnak nevezi őket²⁵. Ha viszont már kiválasztottunk magunknak egy célt, ami ez esetben tehát bármi lehet, a hozzá vezető eszközök már eleve adóttak. A gyakorlati élet szinte minden területén találhatunk ilyen imperatívuszokat (Kant ebből a szempontból főleg a gyakorlati tudományokat emeli ki, pl. geometria, mechanika), amelyek formája a következő: 'Ha ez és ez a célod, ezt és ezt kell tenned'. Ha pl. egy háromszöget akarsz szerkeszteni, ennek megvannak a maga módszerei, vagy ha egy orvos ki akar valakit gyógyítani egy bizonyos betegségből, ennek is megvannak az ész által megparancsolt objektív eszközei. Az ilyenfajta imperatívuszok száma egy lehetséges szándékot feltételezve is végtelen, de mivel nem tartalmaznak semmiféle megfontolást a feltételezett cél jóságát illetően, nincs semmilyen etikai vonatkozásuk - a bennük felmerülő jóság csupán a kiválasztott cél és a hozzá vezető út ész által biztosított szükségszerű megfelelését tartalmazza. Ebben az esetben tehát csupán a hasznosság értelmében vett jóságról lehetne be-

szélni. A jártasság imperatívuszának a "bonitas problematica"²⁶ felel meg: valami azért jó, mert eszköz egy tetszőleges cél eléréséhez.

Az okosság imperatívuszánál a cél már nem tetszőleges, hanem mindenben valóságos (asszertorikus) és feltételezhetően azonos, méghozzá a boldogság elérése. Ezért az ilyen imperatívusz formája nem az, hogy 'Ha boldog akarsz lenni, ezt és ezt kell tenned', hanem ez: 'Mivel boldog akarsz lenni, ezt és ezt kell tenned'²⁷. Ebben az esetben azonban az előzőektől eltérően nem pusztán a "cél elérésének módját" kell meghatározni, hanem magát a célt is, vagyis azt, hogy miben is áll a boldogság. Az okosság imperatívuszának a "bonitas pragmatica"²⁸ felel meg: egy cselekedet azért jó, mert eszköz a boldogság eléréséhez.

A jártasság és az okosság imperatívuszának közös vonása az, hogy az ész által megkövetelt cselekedet mindkét esetben valami "másvalami miatt jó", s ez a "másvalami" olyan feltételt eredményez a hipotetikus imperatívuszban, amely kizárja az erkölcsi törvényhez szükséges objektív szükségszerűséget és univerzalizmust. A problematikus cél esetében azért teszi ezt, mert, mint ahogy a neve is utal rá, ez a "másvalami" csupán lehetséges és tetszőleges, vagyis vagy megjelenik az adott egyénben, vagy nem: például nem gondolható el, hogy kivétel nélkül mindenben egyformán jelen van a háromszög szerkesztésének szándéka, ebben az esetben azonban nincs értelme egy olyan törvénynek, amely kivétel nélkül mindenkinek megparancsolja, hogy vegyen a kezébe körzöt és vonalzót, s ezekkel az eszközökkel ilyen és ilyen mozdulatokat végezzen stb. Ezért is nevezi Kant a jártasság imperatívuszait a kényszerítés mértékét figyelembe véve "szabályok"-nak, mivel ezek bár világosak és határozottak is lehetnek, csak akkor vesszük hasznukat, ha egy bizonyos célt akarunk elérni. Itt tehát nem beszélhetünk az objektív szükségszerűség és univerzalizmus együttes megvalósulásáról. A mindenben feltételezett közös cél, vagyis a boldogság esetében azonban lehet szükségszerűségről és uni-

verzalizmusról beszélni, de csak szubjektív értelemben²⁹. Az adott cselekedetet szükségsszerűvé tevő "másvalami"-ről alkotott elképzelés ugyanis nem lehet azonos minden eszes lényben. Az okosság imperatívuszai "tanácsok", amelyek a szabályokhoz képest határozatlanabbak lehetnek, de a boldogságra törekvés miatt a kényszerítés magasabb fokát tartalmazzák, hiszen az egyes egyén szempontjából ostobaság lenne nem törekedni a boldogságra³⁰.

Úgy tűnik tehát, hogy az egyén által tételezett vagy tételvezhető cél az, ami megakadályozza az erkölcsi törvényhez való eljutást. Kant ezért eltekint ezekről a korlátozó feltételektől, s így eljut az imperatívusz másik típusához, a kategorikus imperatívuszhoz, amely már kielégíti az erkölcsi törvénnyel szemben támasztott igényeit. Itt a cselekedet már magáértvalóan jó és szükségszerű, mindenféle céltól függetlenül pusztán egy *Legyent* tartalmaz³¹, vagyis a kategorikus imperatívuszban feltétlen, objektív és univerzális szükségszerűség fejeződik ki.

Az *Alapvetés* fejtegetései alapján azt mondhatjuk, hogy Kant nem pusztán egy meghatározott tartalmi elv vagy tartalmi elvek elutasítására törekszik, hanem arra, hogy a legfőbb gyakorlati elvből általában minden anyagi mozzanatot kizárjon. Ha ugyanis bármilyen konkrét matéria jelenne meg az erkölcsi törvényben, akár egy sajátos hajlam, akár egy elérendő cél mint mozgatórugó formájában, ezek vizsgálatához az egyes embereket kellene számba vennünk, méghozzá a közöttük fennálló különbségekkel együtt. Ehhez azonban - az emberi természet vizsgálata céljából - az antropológiához hasonlóan a tapasztaláshoz kellene folyamodnunk, márpedig az induktív tapasztalat sohasem eredményezhet univerzális megismerést, s így univerzális és szükségszerű elveket sem.

Visszajutottunk tehát kiindulópontunkhoz, mely szerint az erkölcsi alapelveket - a velük szemben támasztott követelmények miatt - a metafizika, illetve egy minden empirikus ismeretet mellőző tiszta morálfilozófia keretein belül kell kifejtetni. Az "erköl-

csi elveknek nem az emberi természet sajátosságain kell alapulniuk, hanem magukért valóan, *a priori* kell fennállniuk" - ez pedig azt jelenti, hogy "általában az eszes lény általános fogalmából kell levezetni"³² őket, hisz bármilyen körülmények között, kivétel nélkül minden értelmes lényre érvényesnek kell lenniük.

A tapasztalásból fakadó elvek már a közönséges erkölcsi észmegismerés számára is pusztán esetlegességet jelentenek. Azzal, hogy a cselekedeteknek a tapasztalás során felismert következményeit, vagyis pusztán a törvénynek való megfelelést tesszük meg az erkölcsi törvény kiindulópontjának, nem juthatunk szükségszerűséghez. Ez a megfelelés ugyanis csak esetleges lehet, hiszen "más okok is előidézhették, tehát nem volt hozzájuk szükség valamely eszes lény akaratára."³³ Ha azonban e megfelelésről mégis mint valamilyen akarat okozatáról kell beszélnünk, akkor sem mondhatjuk kivétel nélkül minden esetben, hogy a cselekedet morálisan jó, mivel előfordulhatnak olyan esetek is, amikor véletlen körülmények közrejátszása folytán erkölcstelen okok is jó eredményre vezetnek. A következmény és a jó akarat kapcsolatát vizsgálva pedig arra a megállapításra kell jutnunk, miszerint a jó akarattal az is megtörténhet, hogy "hiányzik belőle szándéka kivitelezésének képessége", illetve hogy rajta kívül álló okok miatt, a legnagyobb erőfeszítések ellenére sem jár sikerrel.³⁴

A következmények mérlegelésén alapuló empirikus elvek mellett az emberi természet megfigyeléséből származó princípiumokra sem támaszkodhatunk, hiszen általánosságukkal kapcsolatosan már a hipotetikus imperatívuszok korábbi elemzéséből kiderült, hogy ezekben a formulákban a hajlam tárgyának nincs feltétlen értéke, méghozzá két okból. Egyrészt azért, mert ha nem lennének bizonyos szükségleteink, melyeken hajlamaink alapulnak, ezeknek a tárgyaknak egyáltalán nem tulajdonítanánk értéket, tehát "amit a tetszés szerinti cél elérése érdekében szükséges megtennünk, azt önmagában esetlegesnek tekinthetjük, s a szándékot feladva, az előírást is

mindenkor elvethetjük”.³⁵ Másrészt, ha mégis úgy gondolnánk, hogy van valami, amire mindenki egyformán törekszik, erről sohasem győződhetnénk meg a tapasztalás révén.

A tapasztalatból kiolvasható mindenféle materiális hajtóerő és cél kizárása után azonban nem marad más hátra Kant szerint, mint “az általában vett cselekedetek általános törvényszerűsége”, s ez az, ami az erkölcsi törvényben, a kategorikus imperatívuszban az akarat elvének alapjául szolgál. A formális erkölcsi törvény ennek fényében nem valamilyen meghatározott cselekedetet ír elő, hanem - egyik megfogalmazásában - így hangzik: “sohasem járhatok el másként, mint úgy, hogy *együttal akarhassam, hogy maximám általános törvényé váljék*.”³⁶

Ez az imperatívusz, a hajlam tárgyainak feltételes értéke helyett egy abszolút értéket, méghozzá az emberiséget mint öncélt tartja szem előtt, s ezzel egyrészt az erkölcsi törvény az iránta táplált “csodálatot” és “tiszteletet” igazolva az egyéni hajlamoknál valami magasabb rendű érték követését és megbecsülését állítja elénk, másrészt pedig biztosítja azt az univerzális szükségszerűséget, melyet Kant szerint mindezideáig egyetlen elv sem volt képes felmutatni. A kérdés most már az, miként történik meg mindez, vagyis hogyan képes a königsbergi filozófus szerint a kategorikus imperatívusz - zárójelezve a különböző megfogalmazások között kimutatható tartalmi eltéréseket - az erkölcsi törvénnyel szemben támasztott követelményeket kielégíteni.

Az univerzális szükségszerűséget az ellentmondás-menetesség követelménye hivatott biztosítani, vagyis itt újra felelevenedik az az elvárás, amely a teoretikus ésszel szemben egyszer már megnyilvánult³⁷: az ész nem foglalhat állást egyszerre két, egymással ellentétes ítélet mellett. Ez volt az a mozzanat, amely az antinómiák felmutatása után *A tiszta ész kritikájában* a megismerés korlátainak meghatározásához vezetett, most pedig az erkölcsi törvény alapjául szolgál.

Az ellentmondás kizárásának szükségessége két aspektusban jelenik meg a moralitás legfőbb elvével kapcsolatosan. Az egyik az, hogy a cselekvő maximája az általános törvény formájára emelve ne foglaljon magába önellentmondást. Erre a lehetőségre a hazug ígéret maximája szolgálhat példaként, mivel ez általános törvényként nem gondolható el ellentmondás nélkül: “ha általánossá válnék egy olyan törvény, hogy bárki, ha úgy véli, szorult helyzetbe került, ígérhet bármit, ami csak eszébe jut, hiszen úgysem áll szándékában megtartani, ezzel maga az ígéret mint olyan, s vele a cél, amit szolgálhat, válna lehetetlenné. Hiszen senki sem hinné el, hogy ígérték neki valamit; mint hiú ürügyet ítélné meg minden ilyen megnyilvánulást.”³⁸ A törvényben szereplő cél, és az ennek elérésére szolgáló eszköz ellentmondanak egymásnak, ezért a maximát el kell vetni.

A másik esetben nem maga a törvény, hanem az univerzalizált maxima akarása lenne ellentmondásos, mivel a cselekvő - ha racionálisan gondolkodik - nem akarhatja, hogy a törvény vele szemben is érvényesüljön. Ilyen például a segítségnyújtás esete: senki sem akarhatja, hogy a mások felé irányuló segítségnyújtás megtagadását célzó maxima univerzális törvény legyen, még akkor sem, amikor valakinek “jól megy a sora”, hiszen ezzel “megfosztanánk magunkat a kívánt segítség minden reményétől”³⁹ arra az esetre vonatkozóan is, amikor mi magunk kerülünk bajba. Ha tehát a cselekvő képes maximáját általános törvény formájában akarni, akkor ezzel Kant szerint kizár a törvényből mindenfajta *kivételt*, amely megakadályozhatná az egyetemes érvényűség fennállását. Egy törvény ugyanis csak akkor lehet univerzális, ha akarója saját magával szemben is végrehajtandó kötelességnek tekinti, tehát ha nem akarja, hogy vele szemben bárki is kivételt tegyen - ellenkező esetben csupán a törvény általánosságáról lehet csak beszélni.

Kant úgy gondolja, hogy a kategorikus imperatívuszban megjelenik az a feltétlen és univerzális szükségszerűség, melyet az

erkölcsi törvénnyel szemben már a kezdet kezdetén megfogalmazott, s hogy mindkét fenti esetben azokat a cselekedeteket zárja ki az erkölcsi törvényből, amelyek erkölcsi értelemben rosszak.

A kategorikus imperatívusszal fémjelzett kanti etika formalizmusával szemben azonban már számos kritika fogalmazódott meg. Hegel például a kategorikus imperatívusz használhatatlan, üres és semmitmondó jellegéből kiindulva indít támadást a formalizmus ellen, Scheler pedig a formális erkölcsi törvényhez vezető kanti gondolatmenet előfeltevéseit tárja fel és ezeket állítja kritikájának középpontjába.

*

Befejezésül kísérletet kell tennünk arra, hogy megválaszoljuk a kérdést, miért is indult ki Kant az univerzális és szükségszerű törvény követelményéből, abból a követelményből, amely végül a kategorikus imperatívusz megfogalmazásához vezetett.

A választ azokban a megjegyzésekben is kereshetjük, amelyek arra utalnak, hogy az erkölcsi törvénynek minden egyes ember "hatalmában kell állnia"; olyan erkölcsi parancsot kell megfogalmazni, amelyet mindenki könnyen beláthat és aminek mindenki, ha nem is könnyen, de eleget tud tenni. A jó cselekedetek kivitelezése ne csak azok számára legyen lehetséges, akik sajátos hajlamokkal, különleges "fizikai képességekkel" vagy "nagy adag okossággal" stb. rendelkeznek, hanem mindenki számára. Ezt az elvárását Kant úgy próbálja megvalósítani, hogy eltekint az emberek között fennálló összes különbségtől, s az erkölcsi törvény megfogalmazásakor a jóság kritériumául pusztán az ellentmondás-mentesség - szerinte - egyszerű és problémamentes alkalmazását követeli meg, amely szándékai szerint már önmagában garancia a jó akaratra.

A tiszta ész kritikájában megfogalmazott előfeltevések - az erkölcsi törvény univerzális szükségszerűsége és a megismerés pusztán két, *a priori* és *a posteriori* alternatívája - az erkölcsiséghez elengedhetetlen szabadság feltételezése mellett szükségképpen egy formális erkölcsi törvény felmutatásá-

hoz vezettek. A formális etika kiindulópontjául szolgáló követelmény (univerzális és szükségszerű erkölcsi törvény) mögött egy "demokratikus etika"⁴⁰ igénye állt, amelynek álláspontjáról elutasíthatjuk, hogy az erkölcsös élet a - bármilyen értelemben vett - kiváltságosok privilégiuma, és emellett még saját magunkat, a racionális embert is méltónak tarthatjuk arra, hogy a legfőbb törvény fundamentuma legyen. Mégis úgy tűnik, ez a sajátos követelmény *a priori* és *a posteriori* következetesen végigvitt ellentétével olyan formális törvényhez vezetett, amely az ellentmondás-mentesség követelményében felmutatott racionalitás és az "ember mint öncél" magasztos eszméje ellenére sem képes olyan iránytűként szolgálni, mely eligazít minden olyan cselekvőt, aki az értékkonfliktusokkal szembekerülve erkölcsi támaszpontot keres.

Irodalomjegyzék:

- KANT, Immanuel: *Lectures on Ethics*. ford. Louis Infield, Harper (Row, New York, 1963.)
- KANT, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. ford. Alexander Bernát és Bánóczy József, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. ford. Berényi Gábor, Gondolat Kiadó, Budapest, 1991.
- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. ford. Hermann István, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- ASZMUSZ, V. F.: *Immanuel Kant*. 6. fejezet. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982.
- BECK, Lewis White: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960.
- HELLER, Ágnes: *Kant etikái*. in: *Portrévázlatok az etika történetéből*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 212-288.o.
- PATON, Herbert J.: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York, Harper (Row, 1965.)
- ROSS, William D.: *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford, at the Clarendon Press, 1962.
- TENGELYI, László: *Kant*. Kossuth Könyvkiadó, 1988.
- WALL, George B.: *Introduction to Ethics*. Chap. 4., Charles E Merrill Publishing

Columbus, Ohio 1974.)

- ¹ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981. 29. o.
- ² Id. mű 23. o.
- ³ Id. mű 15. o.
- ⁴ Id. mű 17. o.
- ⁵ Tengelyi László: *Kant*. Kossuth Könyvkiadó 1988. 109. o.
- ⁶ Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. id. k. 43. o.
- ⁷ Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. University of Chicago Press, 1960. 7. o.
- ⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (a továbbiakban: *Alapvetés*). Gondolat Kiadó, Budapest, 1991. 15. o.
- ⁹ Ross szerint ez a parancs nem tisztán *a priori*, hanem "inkább abba a típusba tartozik, amit Kant *A tiszta ész kritikájában* úgy nevez, hogy *a priori*, de nem *tiszta a priori*." Vagyis ez a parancs a "Minden változásnak megvan a maga oka" tételhez hasonlít, ahol is a változás fogalma a tapasztalatból származik. Ross érvelése szerint a hazugság fogalmához sem juthatunk el, ha csupán egy morális cselekvő ill. általában a tiszta akarat eszméje lebeg előttünk. Ahhoz, hogy e fogalmat megkapjuk, egy "megtestesült akaratot", egy olyan cselekvőt kell figyelembe venni, aki "másokkal képes kommunikálni és hitet tud kialakítani bennük." Vagyis a hazugság fogalma is tartalmaz egy olyan elemet, amely a tapasztalatból származik. in: W. D. Ross: *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford, at the Clarendon Press, 1962. 2. o.
- ¹⁰ Id. mű. 6-7. o.
- ¹¹ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 43. o. lábjegyzet.
- ¹² Immanuel Kant: *Lectures on Ethics*. (ford. Louis Infield) New York, Harper (Row, 1963. 38. o.) Idézi: George B. Wall: *Ethical Formalism*. in: Introduction to ethics. Charles E Merrill Publishing Company, a Bell (Howell) Company, Columbus, Ohio 1974. 75. o.)
- ¹³ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 26. o.
- ¹⁴ Id. mű 27. o.
- ¹⁵ W. D. Ross: *Kant's Ethical Theory. A Commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. id.k. 9. o.
- ¹⁶ Id. mű 10. o.
- ¹⁷ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 21. o.
- ¹⁸ Uo.
- ¹⁹ V. F. Aszmusz: *Immanuel Kant*. Gondolat, Budapest, 1982. 289. o.
- ²⁰ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 21. o.
- ²¹ Id. mű 29. o. lábjegyzet.
- ²² H. J. Paton: *The Categorical Imperative*. New York, Harper (Row, 1965. 48-50. o.)
- ²³ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 21-22. o.
- ²⁴ Paton szerint Kant a továbbiakban nem használja fel a parancs és az imperatívusz között fentebb meghatározott különbségtételt, ezért ettől a későbbiek során el lehet tekinteni. H. J. Paton: *The Categorical Imperative*. id.k. 114. o.
- ²⁵ A "problematikus imperatívusz" kifejezést Kant a harmadik *Kritikában* ellentmondásosnak minősíti. Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 85. o. lábjegyzet.
- ²⁶ Immanuel Kant: *Lectures on Ethics*. id.k. 15. o.
- ²⁷ Id. mű 5. o.
- ²⁸ Id. mű 15. o.
- ²⁹ Id. mű 5. o.
- ³⁰ H. J. Paton: *The Categorical Imperative*. id.k. 116. o.
- ³¹ Annak ellenére, hogy itt a cél tételezésére vagy nem tételezésére esik a hangsúly, nem szabad azt gondolnunk, hogy a kétfajta imperatívusz közti különbség a parancsok grammatikai vagy logikai formulájának vizsgálata révén is egyértelműen megmutatkozik. Vannak ugyanis olyan hipotetikus (ha... akkor...) formában megfogalmazott parancsok, amelyek morálisan érvényesek, pl. "Ha megígérted, hogy viszszaadod a könyvet, akkor tégy is úgy"; ugyanakkor léteznek olyan kategorikus formában megfogalmazott parancsok, amelyek semmiféle morális tartalommal nem bírnak, pl. "Csukd be az ajtót". In: Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. id.k. 88. o.
- ³² Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 40. o. lábjegyzet és 42. o.
- ³³ Id. mű 29. o.
- ³⁴ Id. mű 21. o.
- ³⁵ Id. mű 51. o.
- ³⁶ Id. mű 30. o.
- ³⁷ George B. Wall: *Ethical Formalism*. in: Introduction to Ethics. id.k. 85. o.
- ³⁸ Immanuel Kant: *Alapvetés*. id.k. 54. o.
- ³⁹ Id. mű 55. o.
- ⁴⁰ Heller Ágnes: *Kant etikái*. in: Portrévázlatok az etika történetéből. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 227. o.

Scheer Katalin:

A tiltott fa

avagy

“Mi közünk nekünk, Isten fiainak a morálhoz?”

“Isten nem teremthetett tökéletes világot, hiszen akkor a világ maga volna Isten. Ő azonban nem kettőzheti meg önmagát, viszont képes az önkorlátozásra.”¹

Nem tudjuk elképzelni az embert jó és rossz fogalmának létezése nélkül. Egyetlen gondolatunk, egyetlen tettünk sem bújhat ki a jó-rossz értékítélet uralma alól. A Biblia olyannyira elválaszthatatlannak tartja a jó-rossz kérdését az embertől, hogy tulajdonképpen belőle eredezteti létezését. Annak az embernek vagyunk utódai, aki a jó-rossz ellentéttel való konfrontációból született. A paradicsomi, jó és rossz előtti ember számunkra inkább csak valamiféle idea, teljesen a szellemi szférához tartozó lény, de igazából nem ember. Nehéz egy olyan lényt embernek tartani, akinek nincsen története, aki nem változik, nem dönt, azaz nem rendelkezik szabadsággal, nem individuum. A paradicsomi ember zárt világban él az éden falai között, az abszolútummal tökéletes identitásban, ahol “minden Egy”, nincs különbség én és te, alany és tárgy, test és lélek között.

Mi keresnivalója van ebben az abszolút térben egy tiltott fának? A fa pusztá léte is zavarba ejtő, és kétségeket ébreszt a harmonia tökéletességét illetően. Lehetséges, hogy a rossz már az éden világában is jelen volt? Ott állt kihívóan a kert közepén? A platóni-arisztotelészi fogalmi rendszertől erősen átitatott keresztény teológia látszólag megkerüli a rossz eredetének kérdését, amikor a rosszat tulajdonképpen nemlétezőnek, semminek, a létezés legvégső határának tartja, vagyis a jó hiányának.

A priváció gondolata viszont idegen a kabbalától, mely a rosszat létezőként fogja fel, olyannyira, hogy eredetének forrását az emberi szférán kívül az isteniben is ke-

resi. “Jó és rossz csak az emberi cselekvés nyomán jelenik meg és realizálódik, vagy már a világ szerkezetében, az isteni cselekvésben van valami, ami - függetlenül az embertől - feltételezi jó és rossz létezését? A kabbalisták nagyjából egységesen az utóbbi aspektust, azaz a teremtés folyamatában már meglévő rossz metafizikai okát, s ennek az emberi cselekvéssel fennálló kapcsolatát hangsúlyozzák.”²

A tiltott fa valóban mint lehetőség, mint az emberi szabadság záloga áll a kertben, létezése éppúgy független az embertől, mint amennyire függ tőle, hiszen a rossz potenciálisan az ember nélkül is jelen van, realizálni viszont egyedül az ember képes. A kabbala szerint az ember ősbűne abban áll, hogy szétválasztotta azt, ami addig egy volt, az életet és a megismerést. Azzal ugyanis, hogy evett a jó és a rossz tudásának fájáról, elválasztotta azt az élet fájától, mellyel egygyökerű volt. A megismerés fájában egyesült jó és rossz, az isteni kegyelem és a szigor (ítélkezés), és az élet fája uralkodott rajta, nehogy bekövetkezhessen a szigor önállósulása. A két fa egységében a szeretet mindig legyőzte a szigort, ami így örök lehetőség maradt, egészen addig, míg az ember - elmozdítva saját helyéről -, utat nem engedett neki, önállósulni nem hagyta. A rossz ősforrása tehát az isteni szigor, amit az ember helyéről elmozdított, zavart keltve ezzel az isteni létezés harmóniájában. Az abszolút térben (az abszolútum téreben) mindennek változatlan, szent helye van, a maga helyén pedig semmi nem rossz, mert a létezők kiegyenlített egymásra hatása alkotja a harmonikus egységet. A rossz itt tulajdonképpen a mozgást, a helyváltoztatást, a változást jelenti. Az abszolút térben nincs helye változásnak, csak létezés van (németül mondhatjuk a legponto-

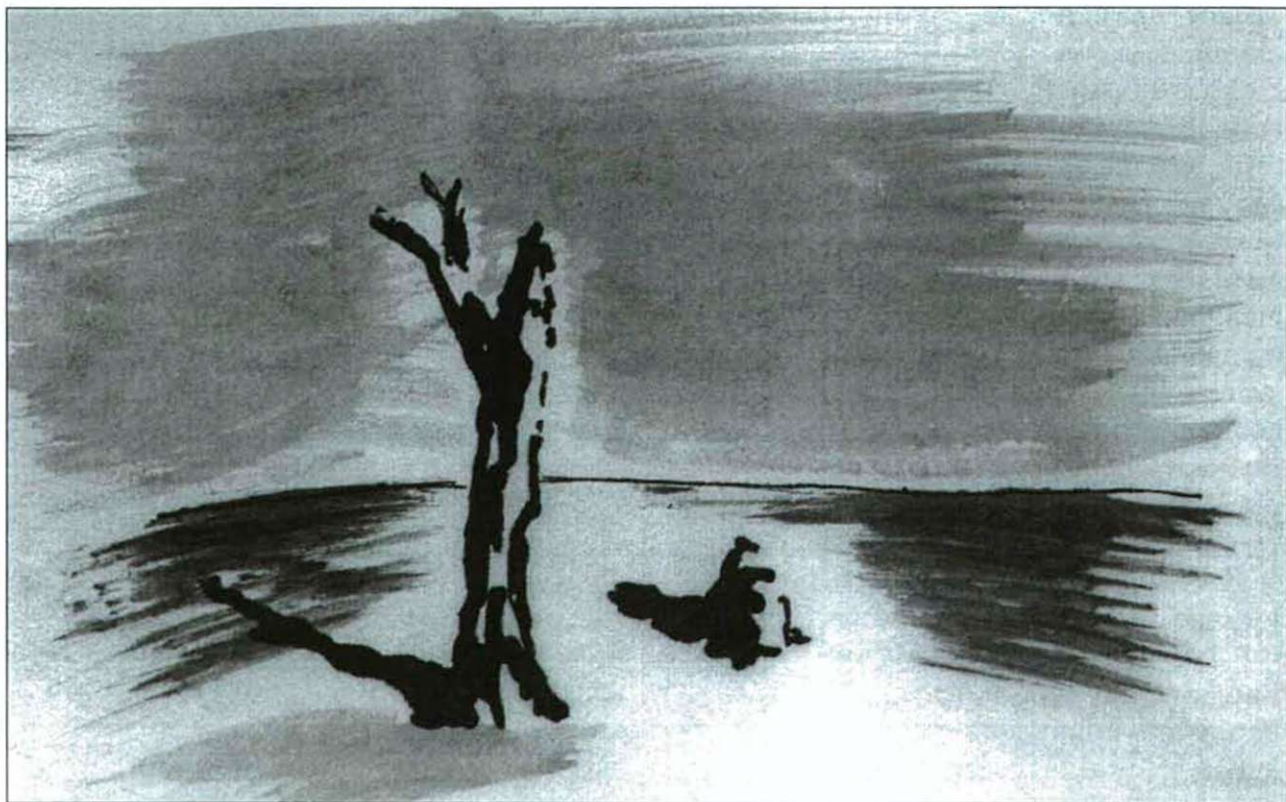
sabban: csak *sein*, de nem *werden*), a létezés pedig önmagában se nem jó, se nem rossz, hanem létező.

A bűnbeeséssel ezt az abszolút teret töri meg az ember, rést üt rajta azzal, hogy saját abszolút helyét esetlegessé teszi. "Hol vagy?", kérdezi Isten Ádámtól, hová lettél abból a térből, melyet az én abszolút létem tölt ki? Tulajdonképpen azt kérdezi: miért hagytál el engem? Ádám létrehozott (önmagában, a világban) egy teret, melyből az isteni létezés kiszorult. "Hol lakik Isten? Ezzel a kérdéssel lepte meg a kocki (Mendel) rabbi a nála vendégeskedő tudós férfiakat. Azok kinevették: Miket beszél? Hiszen a világ tele van az ő dicsőségével! Ő azonban így válaszolt saját kérdésére: Isten ott lakik, ahová beengedik."³ Ezzel a paradoxonnal írható körül az emberi szabadság: Isten mindenütt ott van, de visszahúzódik, ha az ember nem tart rá igényt. Szabadságunkat Isten tapintatosságának köszönhetjük.

Nehéz szabadulni a gondolattól: Lehet, hogy Isten maga akarta így? Vagy, kevésbé személyes megfogalmazásban: Lehet, hogy az ember elszakadása Istentől az isteni létezés természetéből szükségszerűen fakad?

Lehet, hogy a teremtéstörténet tulajdonképpen a paradicsomból való kiűzetéssel ér véget, és van valami elégedettség Isten hangjában, mikor így szól: "Ímé az ember olyanná lett, mint miközülünk egy, jót és gonoszt tudván." Mint a bölcs szülő, aki maga segíti gyermeke elszakadását, önállóulását, tudván, hogy, csak az válhat szabaddá, individuummá, aki semmilyen identitáshoz nem kötődik, hanem önmagából épít fel egy világot, s ezzel az önteremtő aktussal válik egyenrangúvá azzal, akinek létét köszönheti.

Eckhart mester a Teremtés könyvéhez írt kommentárjában Maimonidészt hívja segítségül, hogy a fentebb idézett isteni mondat ellentmondásosságát kiküszöbölje: "Egy bizonyos bölcs" - idéz Maimonidész főművéből - "különös kérdést tett fel nekem". "mondva": "Úgy tűnik nekem az Írás szövege alapján, hogy az ember a teremtés kezdetén olyan volt, mint a többi állat, értelem nélküli lény"... "És amikor vétkezett, a bűn emelte őt arra a magasabb fokra", "...ami által az angyalokhoz vagyunk hasonlók."⁴ Maimonidészhez hasonlóan Eckhart mester is azzal válaszolja meg a kérdést, hogy különbséget tesz értelmi és



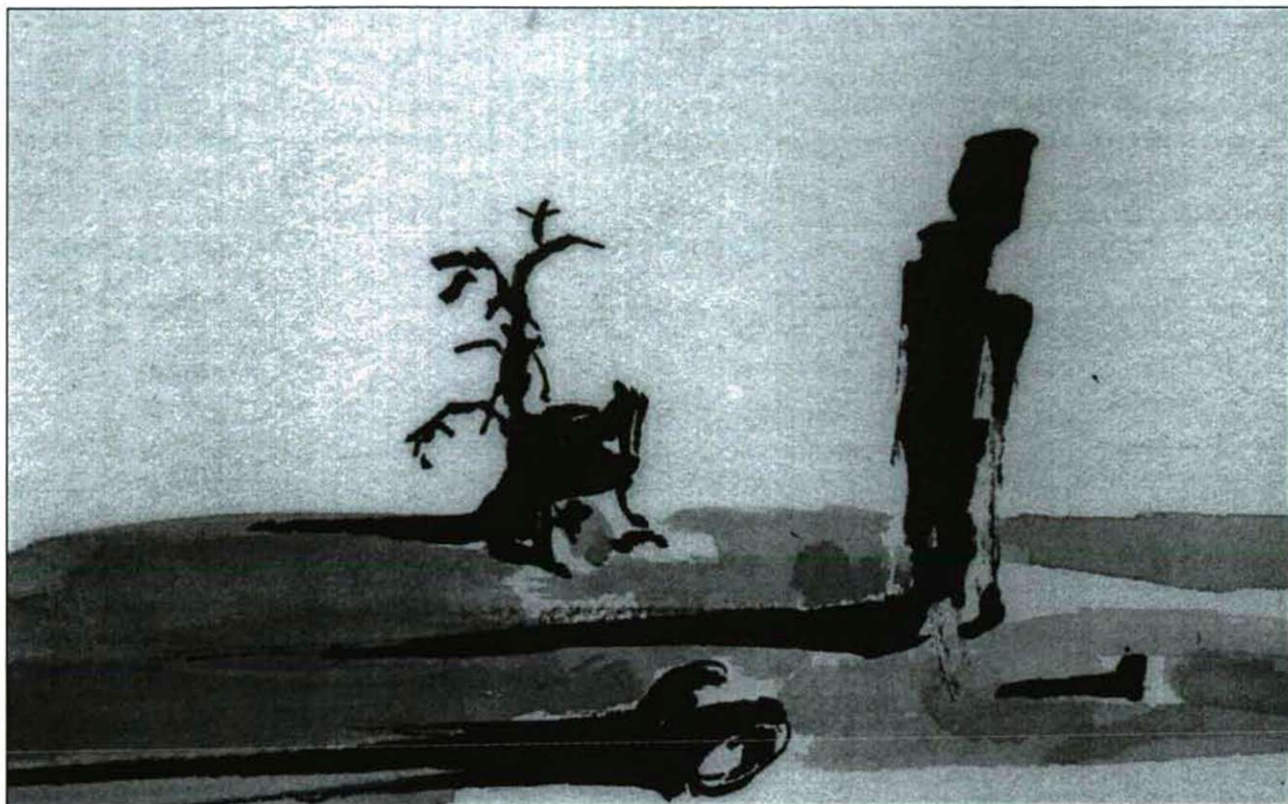
érzéki tudás között, azaz igaz és hamis, jó és rossz tudása között. Ádámot saját kép-mására, tehát tökéletesnek teremtette Isten, így amíg az ember megmaradt e tökéletességben, addig "az értelem világában élt, amelyben létezik igazság, de tulajdonképpen nincs jó; nem figyelt ugyanis az érzékelhető dolgokra, azok nem befolyásolták őt; ezekben rejlik a jó és a rossz..."⁵ Azt az ellentmondást ugyan nem tudják feloldani, hogy az értelmiből az érzékibe való lecsúszás hogyan tehette az embert mégis Istenhez hasonlónak (ezt ugyanis Maimonidész nem túl meggyőzően az *elohim* szó többértelműségével próbálja magyarázni, mondván, hogy itt nem Istenre, hanem az angyalokra, vagy a városok élén álló bírákra utal a jelentése), utalnak viszont valami lényegesre, mégpedig arra, hogy a döntő változás az ember szemléletében ment végbe, hiszen ő az, aki eddigi mezítelenségét hirtelen szégyellnivaló rossznak látja.

A bűn elkövetésének első következménye a testiség fölött érzett szégyen, a szemérem megjelenése. Az volt a legelső tetűk, hogy eltakarták nemi szerveiket. Azelőtt nem tartották szégyenletesnek a testiséget - mi változott? A szemlélet. Maga a szemlélet sem létezhetett a paradicsom abszolút világában. Szemléletről csak egy változó (*werdende*) lény esetében beszélhetünk, akinek szabadságában áll a dolgokat így vagy úgy látni. Az ember testinek kezdte látni azt, ami addig szellemi volt. Megtörte test és szellem egységét. Eckhart mester, Maimonidész, Ezra ben Salomo és más kabbalisták egyöntetűen azt mondják, a tudás fájának gyümölcse már nem az ember szellemét, hanem csupán testét táplálta, ezért kellett kiűzni a paradicsomból, mert méltatlanná vált arra, hogy annak gyümölcseiből, a lélek éltetőiből egyen.

Különös, hogy az első emberpár mezítelensége és a kígyó ravaszsága a héberben majdnem egy szó, csupán egyetlen magánhangzó eltéréssel, márpedig a szent nyelvben a mássalhangzók egyezése mindig rokonságra utal. A mezítelenséget az *arôm*, a

ravaszságot az *arum* szó jelenti, s ha nem is lehet a két szó között etimológiai kapcsolatot feltárni, a kabbala szellemében mégis feltételezhetjük, hogy az ember, tettének következményeképpen, magába engedte a kígyó tulajdonságait, közösséget vállalt vele. A hinduizmus például egészen konkrétan képzelte el ezt a kapcsolatot: a kundalini kígyó magában az emberben, az ember legalsó erőközpontjában, körülbelül a nemi szervek magasságában szunnyad, és elzárja a valódi megismerés lehetőségét. Ha viszont szellemi erőnkkel sikerül felébreszteni őt, fokozatosan feljebb kúszik, egészen a hetedik csakráig, ahol végülis az istenivel egyesül. De szinte minden mitológiában hasonló szerepet játszik a kígyó: összeköti vagy elválasztja az eget és a földet. Josef Gikatilla, spanyol kabbalista, így ír "A kígyó titka és büntetése" című könyvében: "Tudnod kell, hogy a kígyó, teremtésének kezdetétől fontos és nélkülözhetetlen szerepet töltött be a teremtés harmóniájában, míg a helyén maradt. Nagy szolgálóként arra volt hivatott, hogy az uralom és a szolgálat igáját viselje. Feje a földi magaslatok fölé emelkedett, farka a pokol mélységeibe ért. Mert mindegyik világban megvolt a maga kijelölt helye, és csak általa jöhetett létre minden egyes szinten harmónia.... Nélküle egyetlen teremtmény sem élhetne a szublunáris világban, nem volna sem gyarapodás, sem növekedés. A kígyó eredetileg a szent körzet falain kívül élt, és kívülről volt összekötve a fallal, mivel testének hátsó része a falhoz tapadt, tekintete viszont kifelé irányult."⁶

A kígyónak nem volt joga belépni az Éden kertjébe. Pusztta megjelenésével is megzavarta a rendet, elhagyta kijelölt posztját, mely éppen kint és bent, fönt és lent határának őrzése volt, s ezzel lehetőséget adott a különböző minőségek keveredésére. Az ember pedig élt a lehetőséggel. A megismerés fájának gyümölcse megismertette vele a kinti és a lenti világot, a szellemi kívül, a szellemi alatt állót, vagyis az anyagit. Önmagára nézett, és saját magát is anyagi lényként látta meg, ezért kezdte



el szégyellni testét, ezt próbálta eltakarni önmaga és Isten elől. De mi az anyag, mely Ádám szellemi teste alatt lapult? A rossz az, mondják a kabbalisták, ami a dolgokat az egységtől elkülöníti. A rossz természetéből fakad, hogy elválasztja a testet a lélektől, a megismerést az élettől, az anyagot a szellemtől, holott mindez valójában egy. Anyagról csak a szellem hiányában beszélhetünk. Amíg a szellem jelen van, addig átszellemíti az anyagot, s az maga is szellemivé válik ezáltal.

Az újabb kabbalisztikus irányzatok, és velük csaknem egyidőben a keresztény Jakob Böhme a rossz gyökerét már magában Istenben fedezik fel. Isaak Lurija tanítása szerint a teremtés aktusában már nincs jelen a végtelen harmónia, mivel az nem Isten kiáradását, hanem önkorlátozását jelenti. A teremtés előtt minden Egy volt, mert csak Isten létezett, áthatva, kitöltve a mindenséget. Nem teremthette a világot a semmiből, mondja Lurija, hiszen nem létezhetett a semmi, mert a semmi is Isten kellett, hogy legyen. A világ lehetőségének megteremtéséért Istennek el kellett különítenie egy helyet önmagában, azaz ki

kellett vonulnia onnan, hogy helyet adjon valaminek, ami nem teljesen azonos vele. "A világmindenség létezése tulajdonképpen Isten összezsugorodásával vált lehetővé." Isten tehát előbb visszavonult önmagába, hogy megteremtse a Semmit, és csak ezután kezdett kiáradni a maga teremtetette ürességbe. A teremtés folyamata Semmi és Valami keveredése. Valami alatt csak Istent, azaz a Létet érthetjük, hiszen nem létezik rajta kívül más, Semmin pedig Isten, azaz a Lét hiányát. A világ létezéséhez elengedhetetlen a Semmi, mert csak a Semmiben nyilvánulhat meg Valami, a Semmi nélkül csak mozdulatlan, tulajdonságok nélküli, "alap nélküli mélység" van, ahogy Böhme nevezi.

Ezen a ponton kapcsolódik össze a platóni ill. keresztény priváció gondolata a kabbalista felfogással, hiszen végsősoron mindkettő a Semmiből, a Hiányból eredezteti a rosszat, jóllehet az egyik nem tekinti azt Isten létezéséből fakadó szükségszerűnek.

Ha Lurija gondolatmenetét követve vizsgáljuk meg a bűnbeesés aktusát, arra a következtetésre juthatunk, hogy a paradi-

csomi állapotban Ádám nem ismerte létezésének alapját. Csak a Valamit, Isten szellemének kiáradását ismerte, és önmagát is mint Istenből kiáradt szellemet fogta fel, nem tudta, hogy létének előfeltétele a Semmi, hogy éppen annyira van Semmiből, mint Valamiből. Ez volt a nagy titok, melyet a Jó és Rossz megismerésének fája őrzött, ezért kellett egygyökerűnek lennie az Élet fájával, hiszen ők alkották a teljességet, Élet és Halál, Valami és Semmi, Lét és Nemlét együtt. Itt válik érthetővé, mit jelentett a kettő elválasztása, a Semmi önállósulása, amit Ádám és Éva tettével előidézett. Az a kettőség is értelmet nyer, ami Isten szavaiban rejlik: "Ímé az ember olyanná lett, mint mi közülünk egy", mert az ember olya tudásra tett szert, amellyel addig csak Isten rendelkezett, veszélyes tudásra, melynek elviselésére talán nem termett. Olyan lénnyé tette magát, akinek örökösén választania kell Semmi és Valami, Látszat és Valóság között, aki állandóan e kettő határán áll, és soha nem tudhatja, helyesen döntött-e, nem zuhan-e bele a következő pillanatban a Semmi szakadékába.

Jó és rossz csak az érzékelés világában létezik, ahogy Maimonidész is írja. Isten csupa-szellem világa csak jó, vagy ha úgy tetszik, se nem jó, se nem rossz, hanem valódi. A szellemtelen, istentelen Semmi csak rossz lehet, vagy ha úgy tetszik, se nem jó, se nem rossz, hanem valóttan, hamis, látszólagos. Jóról és rosszról csak ott beszélhetünk, ahol látszat és valóság keveredik egymással, s a kettő nehezen szétválasztható. Jakob Böhme három világot különböztet meg egymástól, a tűz, a sötétség és a fény világát. Az isteni tüzet (haragot, bőszyűtséget) minden pillanatban eloltja a szent, szellemi víz, mellyel a fény táplálkozik, így lesz fény a tűzből újra és újra, mert a tűz a fényért van. Ezt a folyamatos harc által fenntartott egyensúlyt, harmóniát rombolta le magában az ember a bűnbeeséssel, amikor a tüzet magáévá tette, de elveszítette azt a magasabbrendű képességét, hogy a fénytől megkülönböztesse.

"Az emberi élet fordulópont tűz és sötétség között: abban ég, amelyikkel egyesül"⁸ Helyette alacsonyabbrendű, romlott tudás birtokába jutott (jó és rossz tudása), amit Böhme fantáziának nevez. A fantázia olyasmit tart valóságosnak, ami valójában nem is létezik, teret ad a nemlétezőnek, a hamisságnak, valótlanságnak. Jóra és rosszra azért van szükségünk, hogy el ne vesszünk a hazugság tengerében, de egy ponton maga is hazugsággá válik: amikor elég, ha a jó jónak, a rossz rossznak látszik, de a valósághoz már egyetlen szállal sem kapcsolódik.

El lehet szakadni Istentől, mint ahogy az élet szükségszerűen elszakad tőle. "A valódi élet tűzben áll"⁹, a tűzben pedig fény és sötétség lehetősége rejlik. Vagy visszatalál az élet Istenhez, s tüzet az isteni fénytűzzel egylényegűvé teszi, vagy véglegesen kívül reked, "külső sötétségre" vettetik. Az embernek mindenképpen el kell égnie az élet tüzeiben, csak így derül ki, akarata a fényre vagy a sötétségre irányul-e.

Jó és rossz megkülönböztetésének alapja az abszolútumra, az isteni törvényre való hivatkozás, és csak addig van létjogosultsága, amíg az abszolútum és a világ között folyamatos kapcsolat áll fenn. Az ősi kultúrákban a király személyének isteni eredete biztosította, hogy a törvény igaz. A zsidók kezébe maga Isten adta a Törvényt Mózesen keresztül. Az erkölcs az ember lelkiismeretére, mint Isten által beléplántált útmutatóra hivatkozik. Az erkölcsi törvények a hagyományból táplálkoznak, abból a folytonosságból, ahogy generációról generációra öröklődnek. Az idők során jó és rossz megítélése kérdésessé, relatívvá vált, (innen datálhatjuk a filozófia kezdetét), ahogy a törvény képviselőinek hitelessége is egyre inkább megkérdőjeleződött. Az ember használni kezdte az erkölcsöt, hogy önmagát, azaz élethazugságát igazolja.

Az erkölcs legrafináltabb felhasználása nem abban rejlik, hogy másokkal el akarom hitetni, hogy jó vagyok, hanem abban, hogy magammal akarom ugyanezt elhitetni. A rossz azzal szentségteleníti meg a jót,

hogy úgy tesz, mintha azt szolgálná, sőt, meggyőződése, hogy azt szolgálja. "... A Talmud viszont azt mondja azokról a gonoszokról, akik magukat igaz embereknek tartják: 'Még az alvilág küszöbén sem térnek meg.' Hiszen azt gondolják, azért kerültek a pokolba, hogy lelkeket szabadítsanak ki onnan."¹⁰

Jézus fellépésekor a látszatok világa már teljesen elfedte a valóságot, a Törvény csak a látszat fenntartására szolgált. "Jaj néktek törvénytudók!" - mondja Jézus - "mert elvettétek a tudománynak kulcsát: ti magatok nem mentetek be, és akik be akartak menni, azokat meggátoltátok."¹¹ Az értelem világa egybefonódott a látszat fenntartására való törekvéssel (lásd az írástudókat, farizeusokat, törvényhozókat), és éppen az érzéki világban mélyebben elmerülők, a bűnösök között akadtak a valódi létezés, a szabadság iránt fogékonyabbak. Jézus tanításában az erkölcsi jó és rossz fogalma érvényét veszti; jónak lenni többé nem azt jelenti, hogy nem tesszünk semmi rosszat, semmi törvénybe ütközöt, hanem hogy szabadságunkat arra használjuk, hogy felszámoljunk minden hamisságot és hipokrizmust önmagunkban, és a látszat helyett a valóságot, az Életet válasszuk. És nem az a rossz, aki törvényteleniséget követ el, hanem az, aki képtelen a megtérésre, azaz a látszatvilágból az Életbe való belépésre. Jézus a második Ádám, mondja Böhme, aki megmutatta nekünk, milyen is a valódi ember, aki még nem gubancolódott bele jó és rossz szövedékébe, akiben még nincsen semmi, ami nem valódi.

Ezzel szemben a kereszténység történetét senki nem mutatja be hívebben, mint Dosztojevszkij "nagy inkvizítora", a Látszat uralmának megteremtésén fáradozó nihilista, aki magára veszi az emberek szabadságát, hogy megszabadítsa őket a döntés kínjától és felelősségétől, és megteremtse boldogságukat. Ő az, aki elrejtette a "tudomány kulcsát", és azóta "emberszeretetből" senkit nem enged be, hiszen csak az nyerheti el a hétköznapi boldogságát, a

nyugalmat, aki lemond arról, hogy az élet tűzében elégjen, hogy önmagához eljusson, hogy individuummá váljon. "Nincs csábítóbb az ember számára, mint lelkiismeretének szabadsága, de nincs gyötrelmesebb sem." "Vagy elfelejtetted, hogy az ember a nyugalmat, sőt akár a halált is többre becsüli, mint a szabad választást a jó és a gonosz megismerésében?"¹²

Akár Nietzsche, "minden érték átértékelője", is írhatta volna ezeket a sorokat. Az ő Jézusa "így szól zsidóihoz": "a Törvény szolgáknak való volt -, szeressétek Istent, ahogyan én szeretem, mint fia! Mi közünk nekünk, Isten fiainak, a morálhoz!"¹³

Szinte egy időben, ugyanabban a században, két prófétikus képességekkel rendelkező alkotó, egy író és egy filozófus, valásalapítói erővel, hévvel és eredetiséggel hirdetni kezdi, hogy az erkölcsi jó és rossz fogalma, melyen az egész nyugati kultúra nyugszik, tarthatatlanná vált, hogy mindenféle identitás, mely a morál létjogosultságát igazolta, hitelét veszítette. Sem az apa, sem a király, sem az egyház, sem a lelkiismeret nem nyújt biztosítékot arra nézve, helyesen döntünk-e jó és rossz tekintetében. Semmi nem nyújthat kapaszkodót a biztonságot keresőnek, nincs egyetlen megdönthetetlen hitelű tekintély sem, akire rábízhatnánk magunkat, hiszen hazugságrendszer hálózza be és tartja fenn mind egyiket. Ha nincs identitás, akkor nincs jó és rossz. "Ha nincsen Isten, mindent szabad."

Nietzsche három nagy világkorszakot különböztet meg: a prehisztorikus, morál előtti kort, melyben a cselekedet kimeneteléből, eredményéből következtek annak értékére, a morális periódust, melyben "többé nem a cselekedet következményeire, hanem annak eredetére bízák értékének eldöntését". "Az önmegismerés első kísérlete ezzel megtörtént"¹⁴, mondja Nietzsche, de ezzel együtt egy "új babona is uralomra jutott", ami az eredetet a szándékkal azonosította. Ez az eszme vezetett oda, hogy tett, szó, gondolat, élet egysége szétesett, hogy ma már gyakorlatilag senki

nem mond igazat, mert saját, legőszintébbnek hitt szándékunk tisztaságáról sem lehetünk meggyőződve. Az eljövendő, "morálon kívüli" vagy "morálon túli" korszak viszont ráébred majd, hogy a szándék elrejteti a tett valódi eredetét és értékét, ami, éppen ellenkezőleg, a szándéktalan motívumban mutatkozik meg.

Nietzsche a morál, vagy még pontosabban: a szándék-morál megjelenéséhez az önmegismerést kapcsolja, azaz elismeri annak jelentőségét az emberi öntudat kialakulásában, viszont azt állítja, hogy nem a moralitásban rejlik az ember legmagasabb célja. Éppúgy szükséges, de legyőzendő eszköznek tekinti az erkölcsöt, akár a zsidó és keresztény hagyomány fent említett vonulat: a kabbala gondolkodói, Böhme és Nietzsche egyaránt a jó-rossz képzettől való megszabadulástól várják valami döntően újnak, egy új embernek és új világnak a megjelenését. A kabbala és Böhme is valóban az "új emberben" reménykedik, és hangsúlyozza, hogy a harmónia visszaállításával nem az eredeti, teremtetés utáni állapot tér vissza, hanem valami más, a kezdetnél is tökéletesebb.

A morál meghaladása nem amorálisához vezet. A "mindent szabad" gondolat nem gaztettek elkövetésére csábít, még ha mindkét múlt századi "immoralista" hazájának későbbi történelme ellentmond is ennek, hanem egy olyan ember kialakulásához, nevezzük individuumnak (oszthatatlan egységnek), akinek életét nem annak megfontolása mozgatja, hogy valami jó vagy rossz, szándéka nem irányul sem jóra, sem rosszra, csak az önazonosság fenntartására. Az individuum semmilyen identitáshoz nem kötődik, döntését sem elv, sem hit, sem törvény, sem hagyomány nem irányítja, csak az határozza meg, ami az adott pillanat és saját lényének összefonódásából következik. Önmagában a megismerést és az életet, a látszatot és a valóságot újra egyesíti.

"Az emberi nagyság az én nyelvezetemben amor fati: az ember ne akarjon mást, se előre, se hátra, soha. A szükségszerűt

nem elegendő elviselni, még kevésbé szabad eltitkolni - mindenféle idealizmus a szükségszerű meghazudtolása -, a szükségszerűt szeretni kell..."¹⁵ Az individuum a változatlan Lét (a platóni idea, Sein) és a folyamatos változás (Werden) világa között helyezkedik el, a kettőt egyesíti magában, ezzel teremtménye meg létezésének valódi terét, a szabadságot. A Lét, az abszolútum világában - a paradicsomban - nincsen szabadság, mivel nincsen mozgás sem, hiszen minden Egy, minden létezik, és ebből a létezésből senki nem vonhatja ki magát. Ez a tiszta Lét az, amire minden vallás, minden filozófia, és minden társadalom hivatkozik, aminek nevében gondolkodik, cselekszik és ítél - és amit folyamatosan megcsal -, ugyanakkor ez az, amit a modernitás el kíván törölni, hogy helyébe valami más kerüljön: a haladás, vagyis a folyamatos változás, alakulás eszméje. A változás világában szintén nincs helye a szabadságnak, mivel itt a véletlen uralkodik, a vak szerencse, mely ide-oda veti az embert, aki saját érdekeinek és bizonyos általánosan elfogadott szabályrendszernek megfelelően próbál cselekedni a különböző élethelyzetekben.

E két világ persze nem létezik tisztán, önmagában, hanem állandó harcban áll egymással az emberben és a különböző társadalmakban, és hol az egyik, hol a másik kerekedik felül. "Hogyan lesz az ember azzá, ami?" "Wie man wird, was man ist?"¹⁶ Nietzsche kérdésében tökéletesen megmutatkozik a két világ egymáshoz való viszonya, és a kettő egysége az individuumban. Individuum az, aki folyamatosan Létté válik, állandóan alakul, változik, hogy legyen. Az élet tűzében ég, hogy fénné váljon a sötétségben. Az állandó változás abban áll, hogy mindent levet magáról, ami nem lényének része. Mindent eléget, ami nem sajátja, mert csak az valódi, az létező, ami belőle fakad. Nem akar semmit, "se előre, se hátra, soha", csak él, és önmagát az életben, a változásokban megismeri. Nem létezik számára sem szándék, sem cél, sem ok, csak élet, ami minden pillanat-

ban megmutatja magát annak, aki él, és az élő a Léthe emeli.

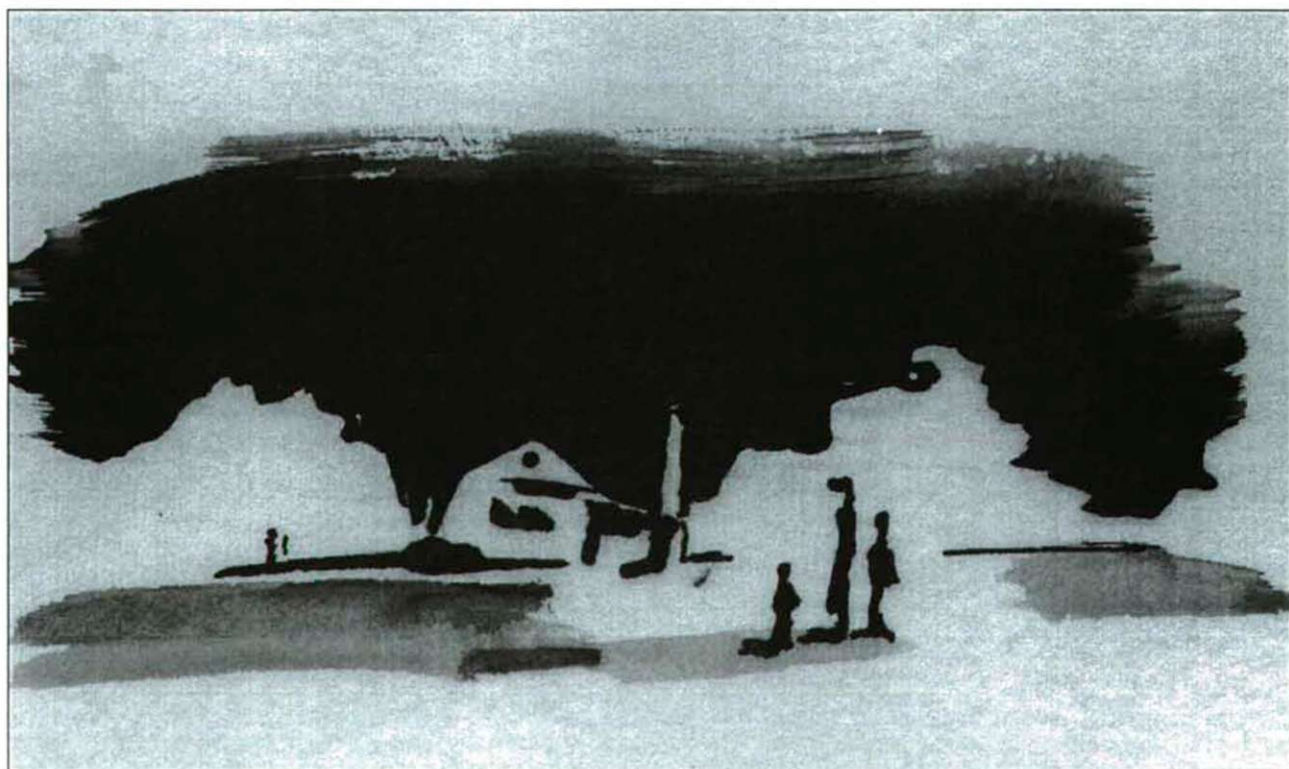
Isten életet teremtett Semmiből és Létből, hogy az élet legyen az a tér, ahol a Semmi örökké Létté változik. Az élet a teremtés tere, és az emberi élet tesz tanúságot a teremtésről. Jó és rossz megismerésének következményeképpen az élet az ember számára a rossz színterévé vált, és szembekerült a Léttel, amiben nem létezik rossz, és ezzel a szembeállítással az élet megszenteltelenítődött.

Az új Ádám, az individuum feladata, hogy az élet szentségét helyreállítsa, hogy ne megsemmisítésére, hanem átszellemítésére törekedjen, hogy az anyag, a test, az érzékek valódi értelmét megmutassa. A héber "hús", "test" (bászár) szó, mely először akkor jelenik meg a bibliában, amikor Isten "kivőn egyet annak (Ádámnak) oldalbordái közül, és hússal tölté be annak helyét", azonos alakú a "jó hírt hoz, hirdet" jelentésű igével. A test jó hír hordozója?

Nem az Úr bocsátja e szavakkal Ádámot és Évát az életbe? : "Azt parancsolom hát néktek, hagyjatok el, és találjátok meg önmagatokat, s csak ha mindnyájan megtagadtatok, akkor térek vissza hozzátok..."¹⁷

Jegyzetek:

- ¹ Gershom Scholem: Von der mystischen Gestalt der Gottheit Suhrkamp: Frankfurt an Main 1991 79. old. (ford. S.K.)
- ² i.m. 52. old.
- ³ Martin Buber: Der Weg des Menschen Lambert Schneider Verlag Gerlingen 1993 A történet fordítása: Martin Buber: Haszid történetek II. 327. old. (ford. Rác Péter)
- ⁴ Eckhart mester: A teremtés könyvének magyarázata Helikon (ford. Szebedy Tas) 76. old.
- ⁵ i. m. 78. old.
- ⁶ G. Scholem: i. m. 74. old.
- ⁷ G. Scholem: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen Suhrkamp, 1993. Frankfurt am M. 286. old (ford. S. K.)
- ⁸ Jakob Böhme: Földi és égi misztériumról Helikon 57. old. (ford. Isztray Botond)
- ⁹ J. Böhme: i. m. 57. old
- ¹⁰ M. Buber: i. m. I. kötet 464. old.
- ¹¹ Lukács evangélium II. 52.
- ¹² Dosztojevszkij: A Karamazov testvérek Európa 1982. (ford. Makai Imre) I. kötet 377. old.
- ¹³ Nietzsche: Túl jón és rosszon Matúra 1995 (ford. Tatár György) 63. old.
- ¹⁴ Nietzsche: i. m. 32. old.
- ¹⁵ Nietzsche: Ecce homo, Göncöl Kiadó (ford. Horváth Géza) 59. old.
- ¹⁶ Nietzsche: i. m. 5. old.
- ¹⁷ Nietzsche: i. m. 19. old.



Mezei Balázs - Gausz András:

Szereti-e Isten a becsületes ateistákat?

Vincze Csaba beszámolója

A filozófia akkor lehet csak igazán élő, ha a bölcselkedés nem csak az egyetem falain belül történik, hanem azon túl is kötetlenül beszélgethetünk a filozófiáról, vegyítve azt a hétköznapi élményeivel. Egy beszélgetni, filozofálni vágyó baráti társaság és kávéházi légkör a legjobb közeg ahhoz, hogy a gondolatokat játékba hozzuk, de sajnos ez a háttér ma hiányzik a magyar filozófiai életből. A szegedi egyetemen megrendezett filozófiai kávéház ezt az úrt szeretné betölteni, és egyúttal követendő példaként szolgálni a filozófia ilyen ápolásában.

1998. május 7-én a JATE Filozófiai Diákköre követve többéves hagyományát filozófiai kávéházat rendezett. A kávéház meghívott vendégével Dr. Mezei Balázssal (ELTE) Dr. Gausz András a JATE Filozófia Tanszékének docense beszélgetett.

A beszélgetés témája az ateizmus volt, amely mint filozófiai állásfoglalás szinte minden korban felbukkan, és ma is jelentős aktualitással bír. Ezért a következő címet választottuk: Szereti-e Isten a becsületes ateistákat? A kérdésben rejlő provokatív hangnem, továbbá az ateizmus fogalmának tisztázatlansága sok problémát vet fel, és alkalmas arra, hogy ezek körül egy tartalmas beszélgetés bontakozhasson ki.

A beszélgetés első kérdését Dr. Gausz András tette fel: Mit jelent az ateizmus? Van-e becsületes ateizmus?

Mezei B.: Van becsületes ateizmus. Az ember szabad döntési lehetősége sérülne, ha nem lenne becsületes ateizmus. Ez a szabad akarat kérdése. Egy bizonyos álláspont szerint mindenki vallásos, még akkor is, ha nem akar az lenni, ebből azonban az következik, hogy megszűnik a szabad döntés lehetősége. Több fajta szabad döntés lé-

tezik: morális, pályaválasztási, partnerválasztási, stb. A szabad választás ténye szorosan összefügg egyéniségünkkel, enélkül nem lehet elképzelni az embert. A teizmus-ateizmus kérdésre vetítve ez azt jelenti, hogy képesek vagyunk dönteni az ateizmus mellett is, ahogyan Isten elfogadását is szabadon választjuk. Hiszen másként döntésünk értelmetlen lenne.

G.: Nem világos a szabad döntés fogalma. Tolsztoj például – aki magát egy időben nihilistának nevezte el – a "Hitem" című könyvében azt állította, hogy nincs szabad döntés; azok az aktusok, amelyeket szabad döntésnek gondolunk, valóságban nem szabadok. Minden mozzanatunknak oka van, mintha Tolsztoj nem hinne abban, hogy van szabad aktus. Mennyire vagyunk szabadok? Mennyire mi döntünk?

M.: A szabad akarat kapcsán a fenomenológia a helyes gondolkodás módszere. Az irodalmi, művészi tapasztalatok, a hermeneutika módszere félrevezető lehet. A fenomenológiai megközelítésnél a tényekre kell összpontosítani, melyek gyakran egészen egyszerűek. Pl. az előttem lévő vízzel teli poharat a kezemmel az ajkaimhoz emelem, hogy oltsam a szomjamat. Ez nem trivializálás. Mindenki tudatában van saját énjének. Éppen annyira, mint ahogy azt is tudjuk: rendelkezünk szabad akaráttal, annak ellenére, hogy rendelkezünk propenzióval, hiszen emberek vagyunk. Az öntudat és a szabad akarat szorosan összefüggnek.

G.: Az az ateista, aki tagadja a szabad akarat lehetőségét?

M.: Nem. A kálvinisták is tagadják bizonyos értelemben a szabad akaratot. A sza-

bad akarat csak közvetve van kapcsolatban az ateizmussal. A szabad akarat kérdése főleg a nyugat-európai kultúrterületeken volt élő probléma, a keleti teisztikus vallásokban nem ismerik ilyen megközelítésben, és mégsem ateisták.

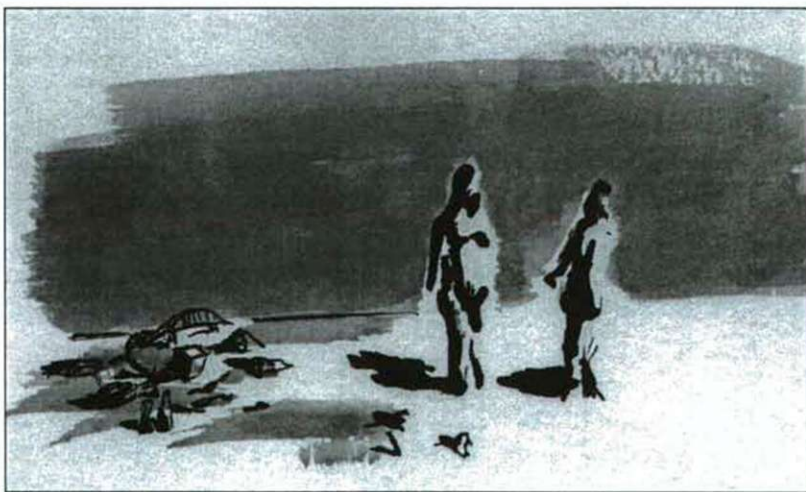
G.: Nietzsche szerint "Isten halott!". Nietzsche tagadta a szabad akaratot. Ő volt talán az egyik legnagyobb hatású ateista gondolkodó. Nietzsche akkor volt igazán ateista, amikor megőrült, ekkor kikapcsolta magát a világból. Amíg viszont nem volt őrült, tulajdonképpen Istent kereste. Az "Isten halott!" gondolatot egy őrült fogalmazta meg, csak egy őrült nyilatkozhat úgy, hogy Isten meghalt.

M.: Nietzsche ateisztikus megállapításai tartalmilag, logikailag nem haladják túl az ötven évvel őt megelőző baloldali hegelianusok ateisztikus állításait. Ő megismétli – filozófiai értelemben – csupán szebben, egyéniesebb hangnemben. Érdekes visszatulni az elmúlt ötven évre, rámutatni az

(atheosz), azt jelenti: isten nélkül való. Az i.e. második században az ókori Rómában így hívták azokat a keresztényeket, akik nem azonosították az Isten fogalmát a császár személyével. Az ateizmus másik, korunkban is használt jelentése a francia felvilágosodásban gyökerezik. A szó jelentés-eredetének tisztázásán túl, különbséget kell tenni praktikus és teoretikus ateizmus között. A praktikus ateista az események kapcsán lemond arról, hogy Istent, mint az események sorozatában meghatározó tényezőt számításban vegye. Nem tagadja kifejezetten Isten létezését, de tudományos eljárásaiban módszertanilag Istennek nem tulajdonít magyarázó tényezőt (pl.: Copernicus, Newton). A teoretikus ateista viszont arra törekszik, hogy megcáfolja Isten létét. Azt állítja, hogy nincsen gondviselés és Isten nem mindenható.

Hallgatóság: Milyen szerepe van a hitnek az ateizmus kapcsán?

G.: Az ember miután önmagában nem tud létezni. S szeretne szabad lenni, de kénytelen igazodni környezetéhez. Az ember tehát nem csak önmagában létező, hanem mindig igazodik valamihez. Ha a vallásos hit elveszti vitalitását másféle, ideológiákba, politikai irányzatokba, vagy éppen a tudományokba vetett hit lép be pótszerként, s az ember ezekhez igazodik, ezeket követi. A marxizmus legfontosabb dogmái például nem racionális belátáson, hanem inkább egyféle populista hiten alapultak. A ko-



ateizmus és a történelem eseményeinek összefüggéseire; nem kétséges, hogy az ateizmus elterjedése és a huszadik századi háborúk, népiirtások ténye egymással összefüggnek. De még mielőtt megvizsgál-nánk az ateizmus szerepét a filozófiatörténetben, előtte magát a fogalmat kellene tisztázni. Az ateizmus szó jelentése a római korból származó, görög eredetű szó: Αθεος

rábbi november hetedikéi iskolai és állami ünnepek rituáléja engem mindig is templomi szertartások gyenge utánzataira emlékeztettek. De, hogy a feltett kérdésre is utaljak, először is azt kellene tisztázni, hogy mit jelent a hit. Véleményem szerint a hit életforma, ahol minden jól el van rendezve, mint egy Bach kantátában. Egyáltalán van-e ateista ember hit nélkül?

M.: A teista szerint Isten léte demonstrálható, de ez önmagában nem vezet istenhithez, hiszen ahhoz szabad döntés is kell. Továbbá van vallásos hit Isten léte nélkül is, ezért talán van olyan ateizmus is, mely hittel párosul. Ilyenek lehetnek a praktikus ateisták. Van doktrínális ateista, aki teljes mértékben tagadja Isten létezését, valamint a vallásosságot is, pl. a pozitívizmus képviselői. Előfordulhat, hogy bizonyos következményét a teizmusnak morális értelemben mi sem tartjuk be, tehát praktikus ateisták vagyunk, holott teoretikus értelemben esetleg mégsem vagyunk ateisták. Mi ugyan megengedünk magunknak valamit ami morális értelemben teisztikus alapon elítélendő, ha azonban felteszik a kérdést: hiszünk-e abban, hogy Isten léte bizonyítható, akkor azt mondanánk: igen. Ha az emberi életet a maga muzikalitásában fogjuk fel, a motívumok összefonódásában, ahogyan egy zenei mű felépül, mint pl. Bach kantátái, ha azt vesszük alapul, hogy az emberi élet ilyen, és ezt az egészet az összhangok sajátos szervezeteként fogjuk fel, annyiban nagyon nehéz megmondani, hogy egy ember ateista volt-e, vagy nem. Ebben az értelemben viszont azt is nehéz megmondani, hogy te gyilkos vagy, ha megöltél egy embert, hiszen kérdéses, hogy te ugyanaz az ember voltál-e a gyilkosság pillanatában, mint előtte. Jogos a különböző szempontok effajta muzikális feloldása, mégis didaktikai szempontból fontosabb, hogy világos és körülhatárolt fogalmakkal dolgozzunk, még mielőtt eljutnánk a zenei megértés igen magas fokára, tudva azt, hogy a realitást a fogalom soha nem tartalmazza maradéktalanul. Mindebből látszik, hogy szükséges különbséget tenni teizmus és ateizmus között, és ha az ateizmus bizonyos szintig védhető is, teljesen mégsincs igaza - teljesen a teizmusnak van igaza.

H.: Csak az az igazi hívő, aki, ha bebizonyítja neki, hogy Isten nem létezik, továbbra is hisz benne?

M.: Nem szabad ennyire megosztottan gondolkodni. Az emberi test, az emberi lélek valamint az emberi hit élete egységes organizmus, és hiba lenne elválasztani a hitkapacitásunkat a logikus gondolkodás kapacitásától és a mindennapi élet kapacitásától. A hit belső magva nem szorul argumentumokra, de ehhez tartozik egy racionális hozzájárulás. A református ismeretelmélet álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy nem azért kell Istenben hinni, mert érvekkel bizonyítható a léte, hanem mert a kinyilatkoztatást tényként kell elfogadni.

G.: A következő kérdésemet azokhoz intézem, akik logikus magyarázatokat keresnek Isten létezésére. Miért van ateizmus? Nem arról van-e szó, hogy félünk belenézni mindennapjainkba, félünk a holnaptól és ezért keresünk egy olyan létezőt, amelyet ezt követően fundamentumnak tekintünk? Ezt a kérdést Fichte tette fel a XIX. század elején. Fichte lebecsülte a logikai érveken alapuló isten- bizonyítékokat. Azt állította, hogy ennek háttérében az áll, hogy az autonóm individuum, aki képes magának teremteni a törvényt, azért folyamodik logikai Isten bizonyítékokhoz, mert nem bízik abban, hogy ő önálló autonóm élet, és ezért teremt magának egy saját világot. Fichte a logikai érveken alapuló istenbizonyítékokat tekinti ateista érveknek. Szeretném itt példaként felhozni Bach Gottes zeit ist allerbeste zeit című kantátáját, melyet egy temetésre írt a szerző. Ebben a kontextusban ez a temetési kantáta mit jelenthet? Azt jelenti, hogy ennek a temetési aktusnak értelme van az individuum számára. Bach nem bizonyítja Isten létezését, egyszerűen kiindul egy ilyen szituációból és azt mondja: azt akarom, hogy ennek értelme legyen. Vagyis az individuum halála a legjobb időben történt, hiszen Isten mindent jól rendezett el. Leibniz ezt korábban úgy fogalmazta meg, hogy a világ amelyben élünk, minden lehetséges világok legjobbika. Ha kimutatják bennem a rákos daganatot az nem ellenérv Isten létére, ez

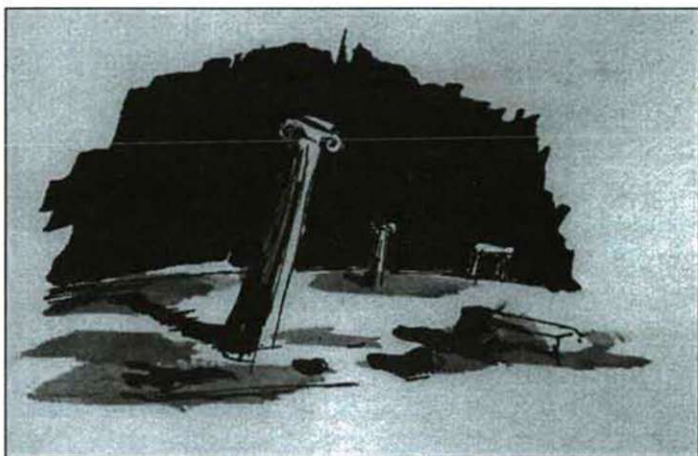
csak annyit jelent, hogy számolnom kell a realitásokkal.

M.: Fichtiánus szempontból felmerül a kérdés, hogy azok az emberek, akik logikai Isten érveket kreálnak, illetve demonstrálni akarják – természetesen csak logikai módszer lehetséges – kisszerű, primitív lényekhez hasonlítanak, akik igazából kétségbe vannak esve önmagukban, és ezért megpróbálnak a maguk számára mindenféle fogódzókat keresni. Véleményem szerint ez egy nagy tévedés. Vegyük a következő hasonlatot: van egy ember akinek a kertjében van egy gyümölcsfa, és ez a fa gondozás nélkül is terem minden évben ötven kiló almát. Ezzel a mi emberünk meg is van elégedve. Ez lenne a fichtiánus álláspont. A másik ember nem elégszik meg az ötven kilós terméssel, hanem elkezd ismerkedni az almafával. Megtanulja a gyümölcsfa-gondozás legkülönbözőbb módjait és egy csodálatos mesterművet hoz létre, nem csak az almafával kapcsolatban, hanem az egész kertben. Virágoskertet is alkot, melyet sok munkával tart rendben. Akik logikailag, vagy más módon, aprólékosan demonstrációs utakat és eljárásokat dolgoznak ki, azokra ez a második ember hasonlít. Ő is megelégedhetne azzal, hogy gondozás nélkül az almafa csak úgy terem és közben heverészik, de nem, az ember nem elégszik meg ezzel, mert elkezd művelni a kertjét. Tehát az ember lényegéhez szorosan hozzátartozik ez a tulajdonság.

H.: Értelmes-e a beszélgetés címében szereplő kérdés felvetése, hiszen Isten – ha létezik – szeret mindenkit; ateistát és teistát egyaránt.

M.: A kérdést érdemes kiegészíteni: Miért szereti Isten a becsületes ateistákat? Természetesen Isten mindenkit szeret, legalábbis egy vallásos felfogás szerint. Meg kell jegyezni, hogy van becsületes ateista és becsületességen azt kell érteni, hogy koherensen, konzisztensen összefüggően

ateisztikusan gondolkodni. Az ilyen jellegű gondolkodás nem jelenti azt, hogy kimeríti a gondolkodás lehetőségeit, hiszen biztos, hogy az ateizmus csak szűk keretek között tud konzisztens maradni. Konzisztensen gondolkodunk akkor, ha egy őserdő közepén rátalálunk egy rendezett, ápolt kertre és azt állítjuk, hogy ebben a dzsungelben más ember nem létezik rajtam kívül, tehát ez a kert önmagát tartja fenn. Azonban, ha teljesebb magyarázatra vágyunk, akkor még egy évet is eltölthetünk azzal, hogy figyeljük a kertet, van-e mégis valaki, aki gondozza. Tehát a korábbi ateisztikus gondolkodásunkat így teljesebbé tudjuk tenni



és ez a gondolkodás rávezet minket arra a felismerésre, hogy ez a kert nem létezhet önmagától ebben az őserdőben, nagyon valószínű, hogy van valaki, aki gondot visel rá. Tehát az ateista becsületes, amennyiben azt gondolja, hogy a gyümölcsös úgy, ahogy van, spontán módon olyan, amilyen, azonban, minden valószínűség szerint, mégsem teljes a gondolkodása. Ha teljes gondolkodása törekszünk felfogjuk ismerni a gondozót és szabad akaratunk birtokában mellette dönthetünk. Mégis fel kell tenni a kérdést: miért kedveli Isten a becsületes ateistát? Mert a becsületes ateista gondolkodása bizonyos keretek között természetes és konzisztens, továbbá személyes döntései, melyek teljesebb gondolkodásra és a gyakorlati élet teljesebb megvalósítására irányulnak, valódi értékek: így segíthetjük az ateistát abban, hogy teista legyen.

Csák László:

Európai integráció - európai kérdések

1998. Szeged

“Ön Európát rabolja éppen. - bújja az asszony.
Ugyan már, kedvesem, mit nem mond! - kacsint az úr.

Hát hol van itt Európa?

Nézzen szét! Nézzen magába!”

(Cseh Tamás: Tangó)

I. Bevezetés

1998. szeptemberében a József Attila Tudományegyetem Filozófia Tanszékének szervezésében Európai integráció - európai filozófia címmel konferenciát tartottak Szegeden. Az itt következő rövid írásban megkísérlem összegezni mindazon megfontolások eredményeit, melyek az ott elhangzott referátumok és előadások alapján körvonalazódtak bennem.

Magam részéről nem kívánok minden egyes felszólalást tüzetesebben megvizsgálni, hiszen az sokkal kimerítőbb tárgyalást kívánna meg. Inkább az alábbi mód-szer követtem. Végighallgattam valamennyi előadást, referátumot, és a kapcsolódó hozzászólásokat is. Eközben a fontosabbnak ítélt gondolatokat lejegyeztem; majd végül három fő címszó alá csoportosítva dolgoztam fel őket.

Az itt következő írás szerkezete is ezt a csoportosítást követi. Először az integráció legitimációs lehetőségeit veszem szemügyre; majd a nemzeti identitás és az európaiság kérdéskörét; végül pedig az integráció és a differenciálódás ügyében fogalmazódnak meg bizonyos kérdések.

II. Hagyomány és jövőkép

Alapvető minden emberi cselekedettel kapcsolatban, legyen szó akár egyéni, akár társadalmi szintű lépésről, a miért kérdésre adandó válasz, a szükségesség meg-alapozása. S mivel ezen mozgások általá-

nosan az időben (történelmi vagy személyes idő) játszódnak le, ennek természetéből, valamint a folyamatosság emberi igényéből fakadóan két irányú lehet ezen legitimáció. Egyrészt eredeztethető a múltból, azaz a hagyományok felől. Másrészt pedig arra irányul, mit kívánunk elérni, miféle felsőbb jót céloznak cselekedeteink, milyen állapotot tartanánk kívánatosnak. Európa felé törekvésünket tehát egyrészt a hagyomány, másrészt az elérendő célok felől szükséges legitimálnunk. Oly módon, hogy a hagyomány és a jövőkép közti folyamatosságot megteremtő összekötő kapocs mi magunk legyünk.

De egyáltalán, miféle Európáról beszélhetünk? Földrajzi, politikai, netán kulturális Európáról? Az első értelemben máris problémákkal találkozhatunk. Ámbár természettudományos kérdésről lévén szó, adhatunk egyféle definíciót, mely az ázsiai kontinens (vagy ha úgy tetszik: Eurázsia) Uráltól nyugatra fekvő területét nevezi eképpen.

A politikai értelemben vett határvonal már sokkal bonyolultabb kérdésnek tűnik. A történelmet tekintve nem is nagyon van értelme ilyesmiről beszélni. Hiszen az Okcidents mindig is élesen elkülönült e terület egységétől néha évszázadokkal lemaradva követő fél- vagy egész-perifériáitól. A mai értelemben vett politikai Európa tehát hagyományosan az Okcidentsnek felel meg területileg. S így vajon milyen kapcsolat-

ban állhatunk mi a politikai hagyományt tekintve a mindig is követni kívánt, ám igazán soha be nem ért Európával?

A kulturális értelemben vett Európa határait talán lehetetlen is meghúzni. Tarson mondjuk a Lajtáig, vagy érjen egészen az utolsó, még a Monarchia idején épült galliai vasútállomásig? Fedje le a nyugat-keztény államokat? Beletartozhat-e a Balkán? S ha szűkebb területre korlátozzuk, kizárható-e belőle Közép-Európa népeinek kultúrája, vagy éppen Tolsztoj? Annyi mindenestre belátható, hogy Európa kulturális határai nem adhatóak meg földrajzi vagy politikai meghatározásokkal.

Miről szól azonban az európai eszmeiség, amit mint közös hagyományt kellene felmutatnunk ahhoz, hogy legitimációs alapként hivatkozhatunk rá. Címszavakban: polgárosodásról, humanizmusról, demokráciáról és szabadságról.

Amennyiben létezik nemzeti karakter, értékrendszer, s hagyomány hazánkban, vajon mutat-e rokonságot a fönti eszmékkel? A polgári gondolkör és a humanizmus talán jellemezte a magyar társadalom kulturális elitjének bizonyos részeit némely korokban. Gondoljunk csak a Kiegyezéstől az I. világháborúig a Monarchia keretein belül kialakult igen jelentős teljesítményekre, a színházakra, a palotákra, a folyóiratokra és a lapok sokaságára. Ám hogy ezen két eszme, különös tekintettel a polgárságra, valaha is komoly szerepet játszott volna Magyarországon, erősen kétséges. Hiszen az említett bő harminc évet leszámítva ebből a szempontból valóban siralmas képet nyújt történelmünk. Még e rövid időszakban is csupán elszigetelten, Pest-Budára és néhány jelentősebb városra korlátozódott a fejlődés; s az országra a tudatlanság, az elmaradottság, a fél-feudális állapot volt jellemző.

Hogyan áll a helyzet a demokráciával és a szabadsággal? Szabadelvű irányzatok megléte, már a XIX. században, tagadhatatlan; de hogy a szabadság eszméje osztársadalmi szinten megvalósult volna, erősen vitatható. Demokráciáról az 1945-től

1948-ig tartó időszakban beszélhetünk. Tényszerűen négy évnnyi demokráciát mutathatunk fel; természetesen nem elvitatva egyes személyek, elszigetelt csoportok demokratikus beállítódottságát. Ám ahhoz, hogy valamit magyar hagyományként mutathassunk föl, ennél jóval többre volna szükség.

És egyáltalán, ha ma az egységesülő Európára tekintünk, vajon ezen értékek mentén rendeződik-e az ottani világ? Arról, hogy mit jelent a Világháború utáni Európának a szabadság és a demokrácia, csak két évszámot és két tulajdonnevet említenék: 1956., 1968., Bosznia, Koszovó.

Lehetséges tehát, hogy amikor hazánk kulturális és politikai elitjével az élen Európa felé igyekszik, s ezt valamiféle feltétlen áramlásnak, történelmi szükségszerűségnek fogja föl, bizonyos pontokon téved. A legitimációt ugyanis a közös hagyomány, a közös eszmék, valamint a gazdasági célok alapján szokás megalapozni. Láttuk azonban, hogy az európai hagyomány nem feltétlen közös; továbbá hiába rendelkezik európai eszmeiséggel hazánk értelmiségének jelentős része, ha mindez nyugaton már egészen más jelentéssel bír. Végül pedig, ami a feltétlen áramlást illeti, ez bizonyosan ellentétes a polgáriság fontos jegyeivel. Ezt ugyanis az önálló véleményalkotás, valamint ezen elképzelések megvalósíthatóságába vetett hit jellemzi. S az így felfogott polgár nem arról ismerszik meg, hogy feltétlenül igenli csatlakozásunkat, sokkal inkább arról, hogy saját megfontolásokra alapozott véleményével rendelkezik ezügyben.

Végül nézzük meg, mi a helyzet a jövőképpel! Milyen célok elérése érdekében jött létre az Unió? Legfőképpen gazdasági érdekek alapján, gondoljunk csak a Vas és Szén Unióval fémjelzett kezdetekre. Másodszorban a Szovjetunió ellensúlyozására, harmadszorban pedig egy lehetséges háború elkerülése érdekében. Így látszott ugyanis feloldhatónak a német-francia szembenállásból adódó feszültség.

Az, hogy az utóbbi kettő mára okafo-

gyottá vált, minket vajmi kevéssé érint; hagyjuk meg ezen probléma boncolgatását az Uniónak. Ám mi marad így egyedül? Az Unió jelenlegi gazdasági és hatalmi szerepének fenntartása. Egy szó nem esik itt szellemről, kultúráról, műveltségről; csak pénzről és hatalomról. S lehet-e e kettőnél jobb legitimációs forrás?

III. Nemzeti identitás és európaiság

Amennyiben sikerülne legitimálni a hagyomány és a célok szempontjából csatlakozásunkat, mit jelenthetne ez az egyes állampolgárok személyes életében, önképükre nézve, mennyiben kapna új tartalmat az egyén, és a nemzet mint egyének összességének identitása?

Adott szén ily önmeghatározása egyrészt belső világáról, szellemi képességeiről, teljesítményéről szól. Másrészt azonban, és itt most erre kívánom fektetni a hangsúlyt, a közösség felőli öndefiníciót jelenti. A sokféle közösség közül tekintsük a nemzetet, mint közösséget.

Nemzeti identitásunk általánosan két tényezőt tartalmaz: a politikai és a kulturális értelemben vett nemzettudatot; amennyiben valaki rendelkezik nemzeti identitással. Magyarországon jelenleg még nem dőlt el, melyik is kerül majdan túlsúlyba. Ám az, hogy független fejlődés melyik válna meghatározóvá, kikutathatatlan, hiszen az uniós csatlakozás identitásformáló hatásától már ma sem tekinthetünk el.

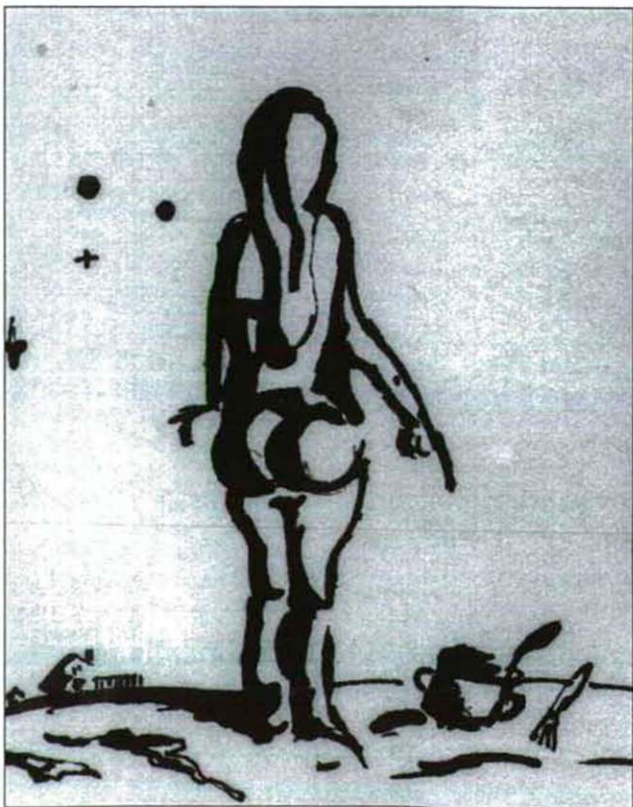
Mindenesetre a nyugat-európai államokban a meghatározó nemzeti identitás mára már politikaivá vált, sőt erőteljesen megjelent a kozmopolita önmeghatározás, és egyúttal a kulturális nemzeten alapuló háttérbe szorult. Az Unió, mivel belső fejlődése, a határok felszámolódása, a teljes egységesülés még folyamatban van, maga is folyamatosan változik. Milyen lehet a későbbi európai identitás amennyiben feltételezzük, hogy létrejön valamiféle európa-polgár önmeghatározás?

Azt gondolom, politikai értelemben talán létrejöhet tekintve, hogy ez eleve gyen-

gebb összekötő kapocs, mint a nemzetire alapozott; másrészt a nyugat-európai államokban a polgári demokrácia intézménye mindenütt szilárd, s néhány kivételtől eltekintve, hosszú hagyománnyal rendelkezik. Ebbe a rendszerbe Magyarország is könnyen betagozódhat, hiszen jogrendünk és intézményrendszerünk egyre inkább megközelíti az uniós elvárásokat.

Természetesen valamiféle kulturális identitásbeli egységesülés is bekövetkezhet. Egyrészt a multikulturalitás okán, ez azonban nem valamiféle önálló európai gondolat, inkább csak afféle coca-cola érzés. Nagyobb jelentőséggel a mi szempontunkból inkább a jelentősebb nemzeti kultúrák versenye, és a kisebbek ezekben való feloldódása bír. Kizárt, legalábbis rövid távon, hogy összeegyeztethetővé váljon az angolszász, a német, a francia, vagy épp a spanyol kultúra. Igaz, az angolszász hegemonia megjelenését jelzi például a francia nyelvtörvény, amit éppen ez tett szükségessé. Bár ez inkább a már említett multikulturalitásnak tudható be, semmint a brit hatásnak.

Kulturálisan tehát még semmi sem dőlt el, s talán a multikulturalitás mintegy fő-



lülírja majd valamennyi eddigi megfontolá-sunkat. Azt azonban megjegyezhetjük, hogy az európai kultúra összetettsége, az egyes nemzeti kultúrák a szellemi sokféle-ség és sokrétűség elvesztése mindenképp hátrányt jelentene.

A kulturális betagozódás megvalósulá-sára két, hazánkra közelítőleg alkalmaz-ható példát szokás megemlíteni. Az egyik a spanyol, a másik pedig a finn tapasztalato-kat érinti. Spanyolországban a nemzeti ér-tékek megérzésére, önálló karakter kiala-kítására törekedtek az Unión belül. A finn filozófia ellenben gyakorlatilag beolvaszt az angolszász vonalba.

Am akármelyiket választjuk is, igen nagy problémákkal találjuk magunkat szembe. Hiszen irodalmunk, művészetünk valóban értékes megnyilvánulásai a ma-guk korában legalábbis idegenszívűséggel vádoltattak meg; gondoljunk csak Adyra vagy Radnótira. S be kell vallanunk, való-ban ezer szállal kötődnek ők Párizshoz, Európához, s jóval kevésbé a díszmagyar-hoz, a párbajkódexhez, a vitézi hagyomá-nyokhoz. Ha a jelenre figyelünk, akkor is nehéz eldönteni, melyik hagyományt köve-tő Magyarországot nevezhetnénk nemzeti karakterűnek.

Ha azonban finn mintára, valamely meghatározó kultúrkörben kívánnánk fel-oldódni, vajon melyik is legyen az. Kultu-rális elitünk, amióta ilyesmiről beszélhe-tünk, igen megosztott volt, sokféle kötődés-sel. És akkor ezen elitek közül melyiket vá-lasszuk? Hiszen adódik rögtön német, francia, némi angolszász, s talán még ausztró-katolikus is. (Amennyiben önálló alakulatként egyáltalán meghatározható ez utóbbi.)

S ha már ily sok kérdőjelre leltünk saját leendő európai identitásunkkal kapcsolat-ban, fölmerül a kérdés, hogy vajon helyes-e, megtehető-e, megéri-e feladni kétségki-vül meglévő kulturális nemzeti identitá-sunkat az integrációból fakadó nem-is-tudjuk-miért.

IV. Integráció és differenciálódás

Végül vizsgáljuk meg, hogyan is áll a helyzet az integráció eszméjének szüksé-gességével, melyet oly sokan oly sokszor hangoztatnak. Ha figyelmesen olvassuk napilapjainkat, kulturális és társadalom-tudományi folyóiratainkat, hallgatjuk poli-tikusaink és értelmiségünk meghatározó tagjainak megnyilatkozásait, az a benyo-másunk támadhat, mintha az integráció valamiféle abszolút és feltétlen jó volna, minden boldogság és öröm egyetlen forrá-sa. Sőt, nem csupán a mi korunkban van ez így, de ilyen szerepet töltött be már a törté-nelemben is. Anélkül, hogy elvitatnánk a csatlakozástól lehetséges pozitív következményeit, vizsgáljuk meg, valóban egyedül üdvözítő útja-e az európai fejlődésnek, ami a múltat, a történelmet illeti.

Kétségtelen, hogy a német egység létre-jötte igen kedvezően hatott annak idején a germánság európai helyzetének megerősö-désére. A széthúzó és független fejedem-ségekből kialakult egységes állam, jóval erősebbnek bizonyult gazdasági, politikai, és természetesen katonai szempontból is, szellemi eredményeikről nem is beszélve.

Egységes, több tartomány egyesülésével létrejött állam volt azonban Spanyolország is, amikor Németalföld szabadságmozgal-mait igyekezett megtörni, s a saját képére formálva beilleszteni azt államtestébe. ez azonban, miként azt a történelemből jól tudjuk, nem járt sikerrel. Hosszas és kiter-jedt próbálkozásaik ellenére még a spanyol mintájú adórendszert sem voltak képesek megteremteni.

Ebből a példából is látható, hogy a diffe-renciált, nem egységesített államszervezet nem jelent valamiféle feltétlen negatívu-mot. Sőt, ha a németalföldi kereskedelem, gazdaság, és szellem akkori teljesítményét tekintjük, akkor sem találunk érveket, amelyek esetleg széttagoltsága ellen szól-nának, ellenkezőleg. Az tehát, hogy az in-tegráció, vagy a differenciálódás jelent po-zitívumot, sokkal inkább attól függ, miféle tartalommal sikerül megtölteni.

De tekintsünk egy hozzánk sok szem-

pontból közelebb álló példát, nevezetesen az Osztrák-Magyar Monarchiát. Azt gondolom, hogy ezen meddő, fejlődésképtelen államalakulat nemzetállamokra való felbomlása tartalmaz bizonyos pozitívumokat. Ausztria, de különösen Csehország számára járt ez óriási előnyökkel. Gondoljunk csak a nemzeti önállóságból fakadó kulturális felvirágzásra, a masaryki korszak demokratizmusára, és polgárosodására.

De vajon jelenleg is csupán az integráció volna jellemző, vagy pedig léteznek bizonyos differenciálódást célzó törekvések, mozzanatok is? Elég, ha csak a szeparatizmus máig élő formáira, vagy egyes kis népek kultúrájának, sőt nyelvének újjáéledésére gondolunk. Vagy éppenséggel hivatkozhatnánk a régiók Európájára is, hogy a differenciálódást jelző mozzanatok közül a legjelentősebbet is megemlítsük.

Kiemelhető valami tisztán kulturális vonás is. Nyilvánvaló, hogy a távolságok és a határok megszűnésével a kultúrák közti érintkezés is erősödik. S így erőteljesebbé válik azok egymásra hatása, kisebb kultúrák létrejötte, egymásba való feloldódása. Érdekes megjegyeznünk, hogy mindennek éppen az integráció nyit teret.

Látjuk tehát, hogy az integráción kívül annak ellentétére, a differenciálódás pozitív hatására is lelhetünk példákat, mind az európai történelem távolabbi és közelebbi fejezeteiben, mind pedig a jelenkorban. Úgy tűnhet, mintha az európai szellemiség egy nagy-nagy kosár volna, amiben benne van minden eszme, s mellette mindnek teljes ellentéte is, s ki-kí kiválogathatja a magának tetsző gondolatokat.

Azonban megtehető-e, vagy inkább: elfogadható-e, hogy az ellentétes eszméket magukhoz vevők mind ugyanarra a kosárra hivatkoznak? Vagy inkább azt kellene mondanunk, hogy evvel nem alapozták meg elképzelésüket, csupán megjelölték, honnan származtatják.

Mert bizony, abban a kosárban benne van nem csak az integráció és ellentéte, azaz a differenciálódás; hanem a humaniz-

mus eszméje és a vele szemben álló ordas eszmék; ugyanúgy megtaláljuk benne a béke, mint a háború eszméjét. Európa egymásnak ellentmondó eszmék foglalata volna? De akkor mit jelent az, ha valaki rá hivatkozva próbálja gondolatait megalapozni? Mit jelent egyáltalán, ha azt mondom: európai vagyok?

V. Konklúzió?

Az eddigiekben tehát megfogadván a mottóban szereplő felszólítást, szétnéztünk Európa történelmében, kultúrtörténetében és jelenében, s egyúttal saját identitásunkra, integrációs törekvéseinkre rákérdezve magunkba is néztünk.

S hogy mit találtunk? Röviden összegezve: csupa kérdőjelet, bizonytalanságot. Láthattuk, hogy a legitimáció szempontjából igen problematikus a dolog, akár a hagyomány, akár a célkitűzés kerül vizsgálatra. Az identitással kapcsolatos felvetés sem szolgáltatott fogódzókát a még létre sem jött európa-polgár identitásra nézve. Nem tudjuk, milyen út volna követhető számunkra. Hasonlóan jártunk az integráció abszolút voltát, valamint a differenciálódás európai szerepét illetően is.

Miben lelhetünk mégis bizonyosságot? Társadalmi, kulturális, közösségi szinten bizonytalanságra leltünk. Talán az egyén, azaz saját magunk szempontjából mégis juthatunk valamiféle eredményre.

Amikor népszavazást tartottak hazánk leendő NATO csatlakozásáról, hasonló kérdésekkel küszködhattunk. Máig sem vagyok bizonyos benne, valóban szeretném-e, ha újra idegen csapatok állomásoznának Magyarországon. Akkori döntésemmre egyetlen indokot találtam. Egyértelmű ugyanis a választási kényszer kelet és nyugat között; és én nem akarom, hogy bármikor elvihesse; nem akarok félretenni egy összeget, amiből, ha valami történik itt, a Lajtán túlra juthatok. Vagy ahogy Vajda Mihály fogalmazott a szegedi konferencián, ha nem megyünk az unióba, akkor az ukrán maffia marad.

A nyugat választása csupán a kelet tagadása volna?

Nagy Norbert:

A gyönyörök útvesztője

Recenzió: Gausz András: A gyönyörök útvesztője, Szeged, 1998.

Az idén tavasszal jelent meg a Közélet kiadó gondozásában tanszékünk docensének Gausz Andrásnak A gyönyörök útvesztője című könyve.

“Célokról és célok elvesztéséről, irányokról, tévedésekről, a gyönyörök természetéről szól ez a könyv.” Tekinthető azonban bölcsellettörténeti munkának, önálló spekulációknak is, de megtalálható benne Nietzsche valamennyi örök visszatéréshez kapcsolódó írása. Olvasás közben magam is szembetalálkoztam e sokféleséggel, amely úgy gondolom teljesen tudatos, másrészt a témából következik. A cím találó, a gyönyörök útvesztője. A problémát vizsgálva egy valódi filozófiai útvesztőbe kerülünk, ahol csak a tiszta, lelkiismeretes, körültekintő vizsgálódásnak van helye. Félre kell tenni minden tekintélyt, a filozófiai tudomány eddigi interpretációit, sajátos terminológiáját, és a klasszikus szerzők által képviselt ‘nagy stílus’ (der große Stil) jegyében kell eljárunk, vagyis az előkelőséget, a logikát és a szépség harmóniáját kell szem előtt tartanunk. A következőkben leírtak nem a mű tartalmát jelenítik meg, annak hangulatát megragadni, csak a könyv elolvasása által lehet – inkább egy szubjektív olvasatot kínálnak. Íme: “Gyönyörök többféle forrásból fakadhatnak.” - mondja a szerző első mondatában, és valóban, rendkívül nehéz meghatározni ezt az emberi élet szempontjából oly fontos jelenséget. Ha részesülünk bennük boldogok lehetünk, ha hiányoznak célokat követelhetnek tőlünk, arra ösztönöznek kutassuk fel, érjük el őket.

Ha kiismernénk azok természetét, válaszolni tudnánk arra a kérdésre: : Hogyan éljünk boldog életet. Ha megértenénk logikájukat talán reprodukálni tudnánk azokat.

A szerző Kanthoz fordul segítségül egyfajta bázist keresve az elmélyültebb vizsgálódáshoz.

Kant szerint a szép jelenségek a gyönyörök forrásai. A szépség független a tapasztalattól és az erkölcsi ítéletektől. Érdek nélküli tetszést fejez ki. Ha a gyönyört a tapasztalat tárgyaira vezetnénk vissza, a kiélvező individuumot alárendelt helyzetbe hoznánk, míg a gyönyör tárgyak nélkül is megjelenhet. Az erkölcsi ítéletek, mint parancsok akadályozhatják meg a gyönyör megjelenését. A fogalmi eredetről sem lehet szó, a gyönyör a tudatos működésnek ellen áll, cél nélküli célszerűséget valósít meg. Cél nélküli, hisz nincs egyetlen objektív végkifejlete. Célszerűséget fejez ki, mert a gyönyörök mindig valamilyen eseménysor végén jelennek meg maguk mögött hagyva egy teleológiai összefüggésrendszert. E rendszer emberi célokból és megpróbáltatásokból áll, mely végén a tökéletesség ideája, mint boldogság, mint Isten végcélként lebeg.

A gyönyör két világhoz tartozik a jenseits (túlvilág, az összefüggések világa) és a diesseits (tapasztalati realitás) -nak egyaránt részese. Megjelenik a tapasztalásunk világában, mint érzéki gyönyör (tárgyi világhoz kötött) és megjelenik, mint valami magasabbrendű szentség (cél nélküli célszerűség) ami magával ragad minket, kormányozni tud bennünket. A szerző könyvében megvizsgálja Nietzsche viszonyát a német idealizmushoz. A gyönyör problematikáján keresztül kimutatja Nietzsche szakít e klasszikus tradícióval, szabadulni akar a diesseits - jenseits kettősségétől azzal a nyugtalan cselekvésre kényszerülő individuummal, akire a boldogság is majd az elérendő jövőben vár. Nietzsche abszolutizálta a jelent, az innenső és a túlsó világot is a

jelenbe zárta s ezt kétféle módon érte el. : Az örök visszatérés abszolutizálásával, illetve isten halálának hírverésével.

A szerző megvizsgálja Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Wagner, gondolkodásának tükrében mit jelenthet Isten halott kijelentés, illetve eredhet e valamelyik klasszikus filozófiájából.

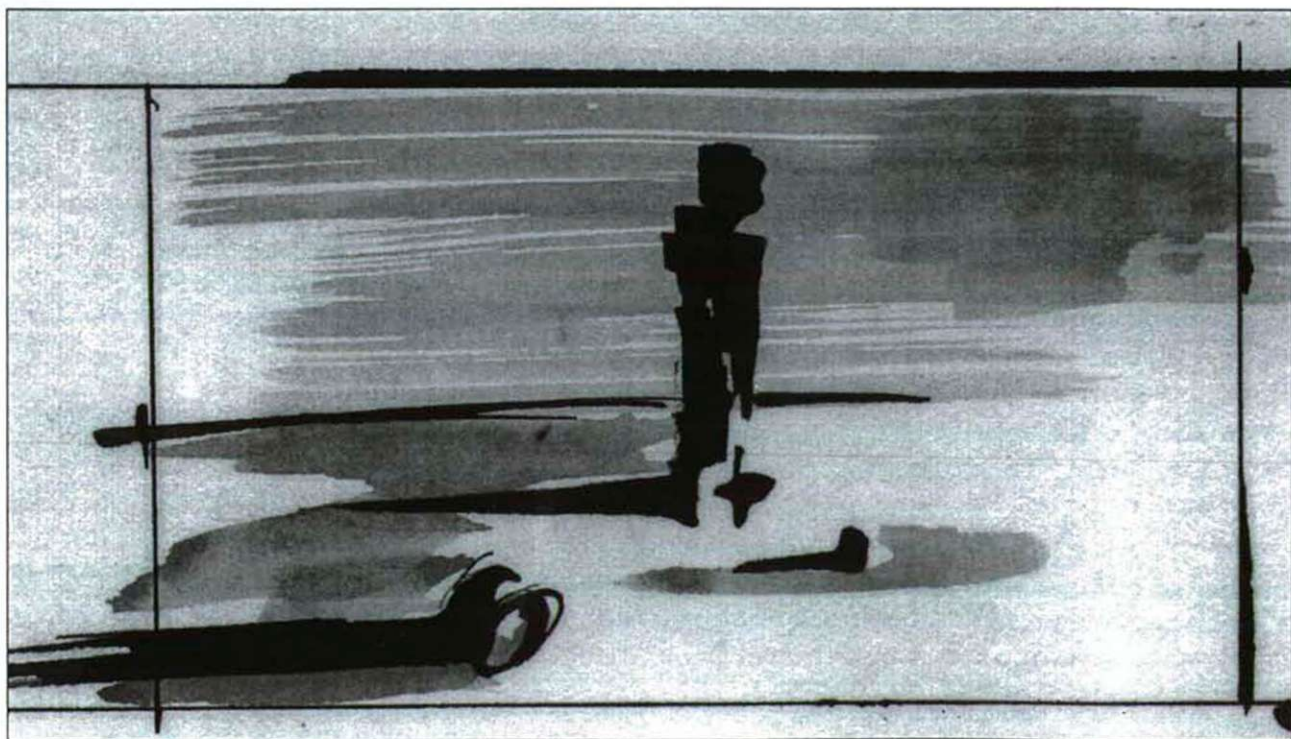
Isten a kritikai filozófiában az ideális boldogság teremője és forrása. A boldogság lehetőségességének posztulátuma a természet tapasztalatában gyökerező, teleológiai célkitűzésekből fakadó végcél. A boldogság: Az ember meg tudja valósítani végcéljait a természetben. Szabad tud közben maradni.

A boldogság kitűzött célállapot, a jenseits része. Isten állandó hiányként van jelen.

Tehát Isten: a diesseits -ban a boldogság, jenseits -ban teleológia, a remény hangja, az eljövendő boldogság lehetőségének felvillanása. A célok kielégülése gyönyört okoz, a gyönyörök alkotta rendszer értelmessé teszi a jelent. Isten posztulált létezése önálló természetet és önálló individumot feltételez. Az ember önálló, ha rájön, cselekedetei elsősorban saját akarati produktumai, ha nincs kiszolgáltatva a körülményeknek, de mégis belefolyik a természeti

folyamatokba, s eközben maga teremti magának a törvényt. A kritikai filozófia egy olyan individumot tart tehát képesnek a boldogság elérésére, aki állandóan szemmel tartja céljait, elérésükre folyamatosan erőfeszítéseket tesz. Önállósága törekeny, mert a körülmények folyamatosan változnak. A szerző kiemeli, a német idealizmus egy olyan kihívás elé állítja az embert, aminek nehéz maradéktalanul megfelelni. Állattá alacsonyodik le az az individum, aki nem felel meg a kanti moralitás imperatívuszának, aki mint Én nem harcol a Nem-Én – nel szemben (Fichte), aki nem vesz részt a szellem kibontakozásában, magán és magáértvaló öntudattá fejlődésben (Hegel). Az ember tehát állandó nyugtalanságban él, ha ember akar maradni. Célokért küzd, és célokat valósít meg. Föld fejét az Ég felé kell fordítania

Nietzsche kifogásolta azt, hogy az ember folyton másra tekint, és máshol keres támaszt, de ha máshol keres azt ne egy gyenge szellemmé transzformálódott istenben keresse. Úgy gondolta, ha az embernek el kellene érnie valamilyen célt, illetve ha az emberiség valami felé haladna annak már régen be kellett volna következnie. Nincs mire várni. Az embert ismét embernek



akarta látni teljes autonómításában. Egy erős ember képe lebegett a szeme előtt, aki tiszta lelkiismeretű, akinek akarata önmagára, s nem másra irányul, aki önmagában tökéletes. Nietzsche-t, saját magát azonban ember mivolta kínozza leginkább. Az ember tökéletlen, időben él, önmagán túlmutató céljai vannak. Nietzsche szégyellősen, önmaga előtt is eltitkolva egy másik világot keresett, tulajdonképpen Istent kereste. Átkozta a visszatérést, de rájött nincsenek olyan remények, amelyekért lelkesedni tudna, ezt a sorscsapást nevezte Isten halálának. Istenét vesztett ember céljait vesztett ember, aki ez által önmagát is elveszíti, nem találva gyönyört és boldogságot. A boldogság élvezetéhez szükség van nehézségekre, eddig el nem ért célokra, meg nem valósult ideákra, kielégületlen vágyakra, Napra melyre az ember föld fejével áhíttal tekinthet. Nietzsche-nél a Nap és a Föld helyet cserélt. Az embernek a jelen maradt csupán mely minden eljövendőt, mint múltat, mint örök visszatérőt magában foglalt. Ez az individuum tökéletesnek látja önmagát, nem tud önmagán kívüli, másik világból származó célokat akarni. Akarata önmagára irányul, akarata kedvéért létező akarata, egy saját farkába harapó kígyó, amelynek nincs miből merítenie, mert teljes.

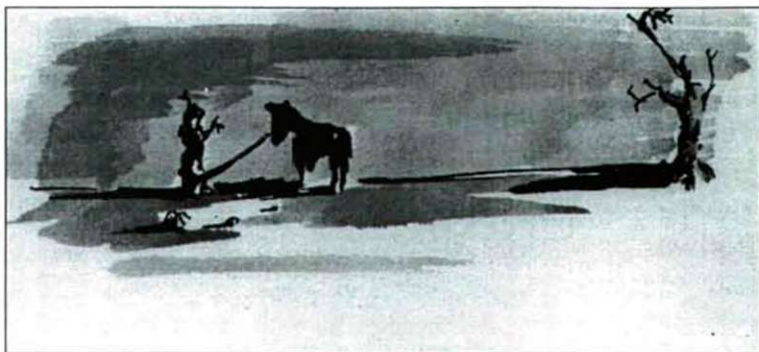
Emberi boldogságot akkor élhetne át, ha e teljességtől megszabadulna, és tökéletlenségében akarata valami önmagán kívüli ideára irányulna. Ha átélné a hiányt és vágya a tökéletességre abban a reményben, hogy egyszer eléri, átéli a gyönyört.

A szerző következtetése: Nietzsche eltévelyedett a gyönyöreire kiélvezése során, végtelen időben próbálta átfogni a mérhetetlent, a Napot saját magában kereste. Eltévelyedett, mert tudni vélte miben áll a gyönyörök logikája, tudni vélte miben áll a megnyilatkozó szép szükségszerűsége. A gyönyörök logikája azonban kiismerhetetlen, sőt azokhoz való 'autentikus' viszonyulás nem azok megismerése, hanem megélése, felfedezése. A szépben kibontakozó gyönyör megnyi-

latkozása során a világ szentté transzformálódik, s ennek az ismeretlen másik világnak a bejárása után tudjuk csak megmondani utólag mi is történt valójában, hogyan is találkoztunk a gyönyörrel. Azonban utólag sem a gyönyöröket kapjuk rajta, hanem azokat az eseményeket melyek mentén kibontakoztak.

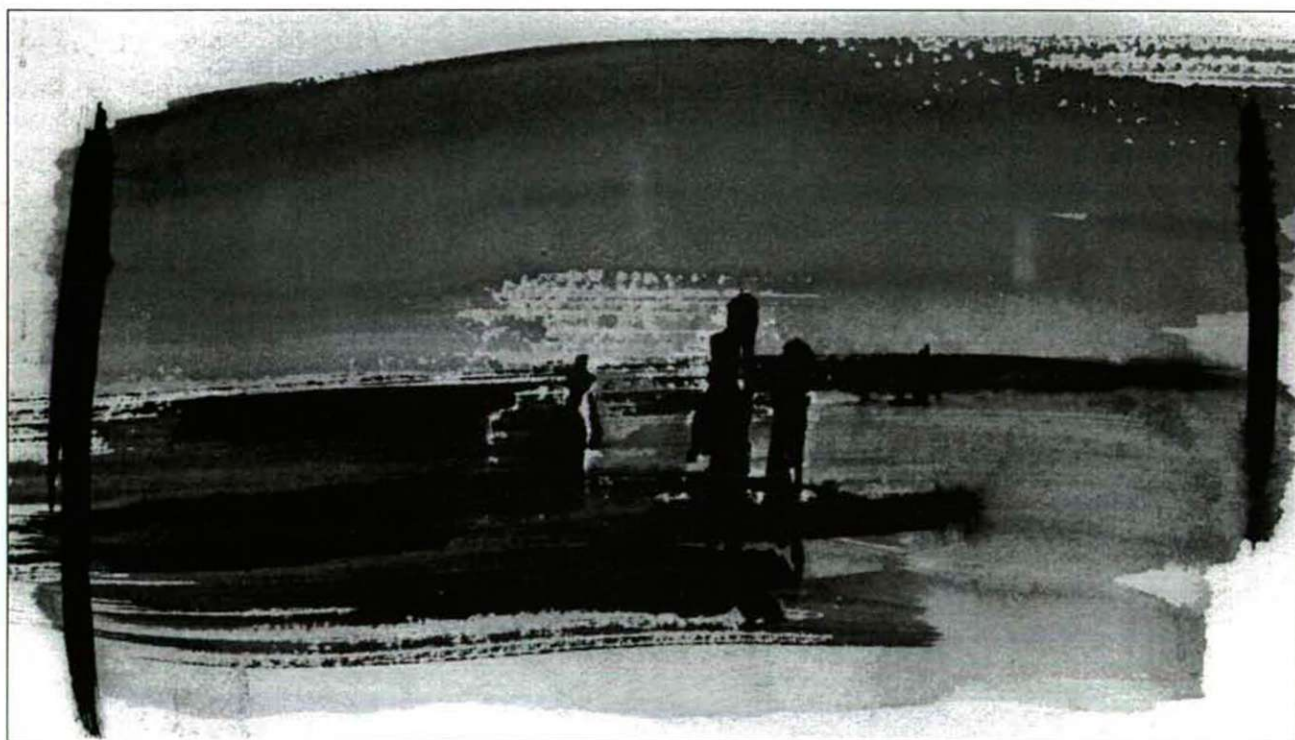
Feltehetjük a kérdést boldog volt-e Nietzsche? A szerző szerint boldog volt, sőt éppen boldogságától nem tudott szabadulni, mindig minden visszatért. Piócákat keresett testére, hogy megszabaduljon boldogságától, újra akart vágyódni, új gyönyörökhöz jutni. Ebben az esetben véleményem szerint mégsem lehetett boldog, mert az ember számára a boldogság nem annak statikus, állandó megléte (mint tökéletesség, vagy Isteni teljesség), hanem inkább törekvés, egyfajta idea felé való úton levés öröme.

Végül meg szeretném említeni, hogy a könyv Nietzsche és a gyönyör tematikáján keresztül összefonódott szálakon kívül tartalmaz egy másik, néha erőteljesebben felbukkanó fonalat is. Ebben a szerző modern korunkra jellemző jelenségekre hívja fel figyelmünket. Jellemző a Klasszikus művek, a "nagy stílus" hiánya. A hermeneutika szabadsága olyan interpretációk lehetőségét is megengedi melyek zárt terminológiájukkal nem a megértést, hanem társadalmi, politikai igényeket szolgálnak ki. Utal a média erejére, mellyel befolyásolhatja a tömegek valóságértelmezését. Megemlíti az amerikai életmód erőszakos megnyilatkozásait, célozva az amerikai és az európai kultúra konfliktusára, melynek valódi motívumaira egy külön tanulmányban is ki lehetne térni.



TARTALOMJEGYZÉK:

Tímár Krisztina:	
Kant etikai formalizmusának kiindulópontja	3
Scheer Katalin:	
A tiltott fa	16
Mezei Balázs - Gausz András:	
Szereti-e Isten a becsületes ateistákat?	24
Csák László:	
Európai integráció - európai kérdések	28
Nagy Norbert:	
A gyönyörök útvesztője	33



KÜLÖNBÉG

A SZEGEDI FILOZÓFIA SZAK KIADVÁNYA

Szerkesztők: Pavlovits Tamás, Fekete Zoltán, Tamási Zoltán és
Vincze Csaba

Műszaki szerkesztő: Tamási Jenő

Grafikák: Kovács Zoltán

Címünk: JATE Filozófia Tanszék

6722 Szeged, Petőfi Sándor sgt. 30-34.